إصدارات
أوراق فلسفية

العيش سوياً

قراءات في فكر فتحي التريكي

تحرير

الدكتور أحمد عبد الحليم عطية

القاهرة ٢٠٠٨



إصدارات أوراق فلسفية

(15)

العيش سويا

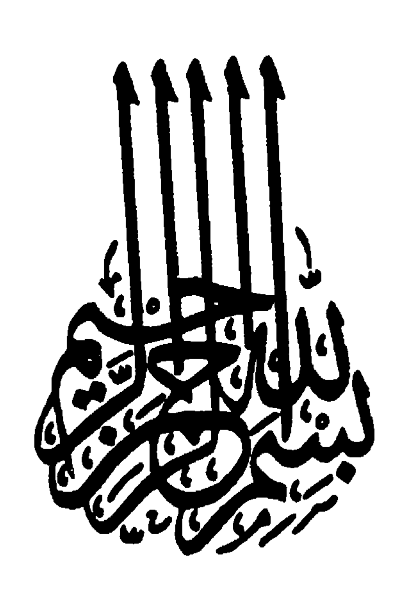
قــراءات فــي فكر فتحى التريكى

تحــــرير

أحـــمد عبد الحليم عطية

دار الثقافة العربية

القاهرة 2008



إهـــــــــــداء

إلى فتحى التريكى من أجل :

قراءة منفتحة للهويات البديلة

وفلسفة للصداقة والعيش سوياً

نتـــقدم بهـــذا العمـــل

تحقيقاً للهوية في الاختــلاف

المحتويات

أولاً

دراسات حول التريكي

الفيلسوف حارس المدينة

أحمد عبد الحليم عطية

[1]

من يتابع الجهود الفلسفية العربية متابعة فاحصة يجدها مرت بمراحل ثلاث الأولى: متابعة التيارات الفلسفية الغربية كما يظهر ذلك لدى من تبنوا الفلسفات الغربية كالوجودية والوضعية المنطقية والشخصانية والبرجسونية. ولسنا في حاجة إلى ذكر أسماء الأعلام مما وهبوا حياتهم للدعوة إلى تلك الفلسفات التي صاروا وكلاء لها في العربية وأن كنا نحترس من إصدار أحكام مثل كون عبد الرحمن بدوى يقدم لنا فلسفة وجودية أو زكى نجيب يقدم الوضعية المنطقية أو الحبابي ورينيه حبشي قد دعوا للشخصانية أو فلاسفة القومية والإحياء والبعث العربي مثل بديع الكسم وجدوا لدى برجسون في الديمومة والطفرة الحيوية ما يناسب دعوتهم فنزعم أن هؤلاء وجدوا في مناهج تفكير أصحاب هذه الفلسفات ما يمكن أن يسهم في خلق فكر عربي فلسفي مثلما أسهم أرسطو في خلق عقلانية إسلامية لدى من شرحوا فلسفته في الثقافة العربية فتأكيد بدوى على الذاتية وزكى نجيب على العلم والحرية والحبابي على الغدية طرح إمكانية تبيئة الفلسفة في ثقافتنا المعاصرة.

وتمثل المرحلة الثانية تلك النسقية التي سعي بها جيل تال لتقديم قراءة فلسفية للتراث العربي الإسلامي تحت مسميات: التراث والتجديد، التراث والثورة، أو النزعات المادية في الفكر العربي أو تكوين العقل العربي وغيرها مما لاقت استجابتين، الأولى نقدية حيث أتهم أصحابها على التوالي باستخدام: الفينومينولوجيا والماركسية والبنيوية في درس التراث العربي بينما جعلت الاستجابة الثانية من هذه الجهود مشاريعاً للفكر العربي المعاصر. ولاقت استحساناً لدى من يختلفون معها في المنهج. وأزعم أننا يمكن أن نجد صلات قربي بين توجهات هذه المشاريع وبين الأسس التي وضعها الرواد السابقين عليهم، رغم ما قد نجده من إنكار لدى أصحابها لهذه الصلات. لنقارن مثلاً بين التراث والتجديد ورؤاه الذاتية وبين الدعوة للوجودية العربية، أو بين تكوين العقل العربي وتجديد الفكر العربي مع الوضع في الاعتبار الفترة التاريخية التي قدمت فيها المحاولات الأولى التأسيسية

والجهود التالية لدى أصحاب جيل المشاريع الفكرية.

والمرحلة الثالثة وإن كانت تتداخل زمانياً مع محاولات تقديم أعمال ضخمة لقراءة الفكر العربي أو للدعوة للفلسفات العربية الوجودية والوضعية وغيرها فهي تختلف عنها اختلافاً واضحاً في كونها تقدم قراءات متعددة المصادر ومتنوعة الأصول متفتحة على التيارات الفلسفية المختلفة في إطار رؤية تأسيسية لا تزعم تقديم نسق فلسفي متكامل (= مشروع فكري) وربما كان أقصى ما تسعى إليه هو طرح محاولات بديلة لكل من التراث العربي الإسلامي الذي توقف إبداعه عندما والفلسفات الغربية التي مازالت تمارس نقداً يسعى إلى تجاوز النسقية والمذهبية التي مال إليها رواد المرحلتين السابقتين محاولين الانطلاق منها والتأسيس عليها.

ويمكننا أن نذكر في هذا السياق جهود متعددة لأساتذة عرب، رغم الاختلافات بينهم تسعى إلى "الاستقلال الفلسفي" و"النقد المزدوج" و"النقد الحضاري" و"العيش سوياً": ناصف نصار من لبنان وعبد الكبير الخطيبي من المغرب وهشام شرابي من فلسطين وفتحي التريكي من تونس ومحمد اركون من الجزائر الذين يحاول كل منهم على طريقته تأسيس وإبداع نظرة جديدة نقدية للتراث والفكر الغربي ونقد النزعات الكلية والشمولية والتأكيد على الحداثة وما بعدها.

ومن الممكن بالطبع إضافة أسماء أخرى من الحرص على تأكيد التباين بينهما مثل نصر حامد رزق من مصر ومطاع صفدى وعلى حرب من لبنان وعلى أومليل وعبد السلام بنعبد العالى من المغرب وغيرهم. وقد قدمنا عدة دراسات عن عدد من هؤلاء في مناسبات مختلفة وسياقات متنوعة باعتبارهم في نظرنا على اختلاف منطلقاتهم النظرية ساعين إلى إبداع حداثة، عربية الفلسفة عندهم حارسة المدينة.

[2]

وفي هذه الدراسة التى تواصل ما سبق أن كتبناه عن نصار والخطيبي وشرابي واركون وأومليل نهدف إلى تقديم بعض الملاحظات المبدئية على الجهود الفلسفية التى قدمها فتحى التريكى في كتاباته العربية تحت مسميات متعددة: "معقولية التنوع"، "فلسفة الحداثة"، "العقل والحرية"، "الحداثة وما بعد الحداثة" إضافة

إلى دراساته بالفرنسية عن "الروح التاريخي عند العرب" و"اســتراتيجية الهويــة"، "والفلاسفة والحرب".

وقد وجدت رؤية التريكي اهتماماً لدى عدد من الباحثين خاصة مــن تــونس والجزائر، ممن تناولوا الموضوعات التي كتب فيها بالبحث والتعليق من تلاميــذه المتكثرون في الجامعات العربية والذين يميلون إلى تأكيد الرؤية الفلــسفية البديلــة التي يطرحها وهى روح النقد والمعقولية والتعدد والتفتح، الداعية للصداقة والغيرية والعيش سوياً. وهو يمثل بالنسبة لهم رأسمالاً رمزياً وفق تعبير بورديو من كونــه سلطة معرفية.

لا يمكننا أن نتناول كتابات التريكى بمعزل عن اللحظة الفلــسفية التونــسية وهى لحظة مميزة في فكرنا العربي المعاصر يتضافر فيها اللــسان العربــي مــع اللسان الأوربي الفرنسي، يتجاذبان ويتباعدان، فقــد تلقــى عــن كبــار الأســاتذة الفرنسيين في تونس وباريس خاصة فرانسو شاتليه وميشيل فوكو ومال تجاه اليسار مما يتضح في بعض دراسات كتابه "فلسفة التنوع" سواء عن السفــسطائية وبدايــة الفلسفة أو الماركسية والممارسة الكلانية أو ابن خلدون والفلــسفة، إلا أن يــسارية التريكى يسارية جديدة إنسانية متفتحة أقرب إلى مدرسة فرنكفورات خاصة لــدى هابرماس.

لذا تمثل الحداثة لحظة أساسية لديه منذ كتابه "فلسفة الحداثة" بيروت 1992، فهى مواجهة فعلية لأيديولوجيا الارتكاس، أى في مواجهة فقدان الــذات والعــدم. يطرح التريكى السؤال عن إمكانية الحديث عن فلسفة الحداثة باحثاً عــن المعنــى الأساسي للحداثة والتحديث مستنطقاً المفهوم – كما يقول – من خلال بنيته ونمــط عمله ومستتبعاته الفكرية. نحن مدعون إلى غزو مفهوم الحداثة في بنيته النظريــة لتحديد مكوناته واستدلالاته وأنماط عمله في ميادين الفكر والعمل بالنقــد النظــري قبل اتخاذ المواقف إزائه وليس أمامنا سوى خيارين فإما أن نكــون فــي الحداثــة فتنعش كينونتنا وتعانق الوجود، وأما أن نرفض الحداثــة ونلتــزم الــصمت فــي حضورها أو أن نخاصمها فيلتعش فينا العدم.

يقول: "أن الحداثة مصيرنا، وأن علينا فتح كياننا على تاريخيتنا لا من حيــث أنها تربط حاضرنا بجذورنا وبالحضارات التى تعاقبت علينا فقط بل وأيــضاً مــن

حيث إنها انفتاح على الإقبال والمصير، لهذا فنحن لم نعد بحاجة إلى تأصيل كياننا بقدر ما نحن بحاجة إلى فتحه على الحداثة وعلى مسارها في تمظهرات الفكر العالمي". وعنده فلسفة الحداثة هى الفلسفة لأنها وعى بالحاضر ومعاناة وبحث عن معنى الوجود كما يتمظهر في حاضرنا، وهى ملاحظة اصطدام الماضى بالمستقبل والعمل على إقرار الاختلاف ونصر لإرادة القوة.

وقبل أن نواصل تأكيدنا على تبنى التريكى للحداثة باعتبارها (الفلسفة). توضح أن معنى الحداثة عنده يتضمن التيارين اللذان يشغلا عالم الفلسفة اليوم الحداثة وما بعد الحداثة فالأسمين اللذان ذكرهما في مقدمة كتابه فلسفة الحداثة هما: نيتشه وهيدجر الرواد الذي انطلق منهما فلاسفة ما بعد الحداثة والمصطلح الذي ذكره أكثر من مرة في نفس المقدمة وباقى العمل هو الاختلاف، مما جعل البعض يربطون بينه وبين دريدا أحياناً وبينه وبين فوكو أحياناً أخرى. انطلاقاً من عمليه "فلسفة التنوع"، و"الفلسفة الشريدة" الذي علينا أن نلقى نظرة على المرتكزات التي تتأسس عليها أفكاره فيهما.

يقول: "هذا الكتاب محاولة لفهم النظرة الجديدة التي تبلورت الآن في الدراسات الفلسفية، لعله يساهم في معالجة وضع الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة عموماً حتى نستطيع مواجهة قوى الغطرسة والاستبداد والجمود والتقليد. أننا نعيش الآن، في العالم العربي عصراً نهضوياً حقيقياً لابد أن تتنوع فيه الدراسات والأفكار والمواقف وأن تتجاوز العقلية المغلقة بالتفتح على العلوم والتقنية والفلسفة المتنوعة. والنهضة تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات، حتى يتسنى لنا تحقيق جدلية العودة والتجاوز، التى تضمن لنا فهم أوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها.

إن الفكر العلمي والممارسات الثقافية المختلفة خطوة مهمة على طريق معرفة الذات والدفاع عنها بعيداً عن النزعات المدحية والتهويلية أو الارتكاسية اليائسة. هدفنا الاستراتيجي القريب هو المسح العلمي الحقيقي للوطن العربي وذلك بإبراز عوامل تجزئته الحالية وتصوراته الواقعية لتوحيده توحيداً لا يقضي على خصوصيات أقطاره وتنوع اعتقاداته الدينية والفلسفية والاجتماعية وتعدد أقلياته وحرية أفراده.

فالكتاب يحاول أن يقدم معالجة مختلفة لقضايا فلسفية طرحت مسألة التنــو ع في التفكير طرحا يؤكد أنه قادر على إلغاء أساليب الفهم البالية التي تحتمل توحيــد المعارف توحيداً تعسفياً قد يؤدى إلى كلية النظر وكليانية الممارسة. ففلسفة التنو ع هي فلسفة بديلة تأسست على دعائم علمية أبستمولوجية جديدة وأنتجــت معقوليــة ترفض عقلنة الحياة عقلنة تعسفية. فائدة هذا الفكر الجديد بالنسبة إلينا تكمــن فــي تحطيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا مــن عبودية القهر والاستبداد بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى.

إن قراءة الأنساق الفلسفية، في منهجياتها المختلفة وإبداعاتها تدفعنا حقاً إلــى فهم طرق بحثنا وتعاملنا مع واقعنا وإعادة الاتصال بحضارتنا وتراثنا، وقد تــؤدى في الأخير إلى إبداع فلسفي حقيقي يقوم على المعطيات العلمية المعاصرة، وإلــى انطلاق حركة البحث الحقيقي لتصور البديل الفلسفي لحياتنا الاجتماعية المعاصرة.

لنبحث بحثاً علمياً في مختلف التيارات الفلسفية، ولنكون، من ذلك كله، نهضة عربية تقوم لا محالة على تاريخ متأصل ولكنها تتطلب أيضاً الجرأة على التجــاوز الحقيقي والتعامل مع الأساليب العلمية، والفلسفية الغربية.

فهذا الكتاب مساهمة متواضعة لإقرار جدلية العودة والتجاوز في البحث عن البديل الفلسفي الذي يمكن أن يخرجنا من بوتقة الجمود.

[3]

توضح السطور من الفقرة السابقة:

أولاً أن الفيلسوف هو حارس المدينة، فالكتاب الذي نحن بصدده يقدم النظرة الجديدة التى تبلورت في الدراسات الفلسفية أملاً في معالجة وضع الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة عموماً وذلك من أجل حراسة المدينــة، بمواجهــة قوى الغطرسة والاستبداد والجمود والتقليد.

ثانياً تبين لنا هذه النظرة الجديدة ضرورة أن تتنــوع الدراســات والأفكــار والمواقف والتفتح على العلوم والتقنية والفلسفة المتنوعة والانفتاح الحقيقي على كل الحضارات الماضية والحاضرة ثقافيــاً واجتماعيــاً. وضــرورة إبــراز التعــدد والاختلاف في حياتنا "فهدفنا الاستراتيجي هو المسح العلمي للوطن العربي بإبراز

عوامل تجزئته الحالية لتوحيده توحيداً لا يقضي على خصوصيات أفكاره وتنـوع معتقداته الدينية والفلسفية والاجتماعية وتعدد أقلياته وحرية أفراده.

ثالثاً نقد كليانية النظر وكليانية الممارسة ذلك أن طرح قضية التنوع يهـدف إلى إلغاء أساليب الفهم البالية التى تحتمل توحيد المعارف توحيداً تعسفياً.

رابعاً: تقدم فلسفة التنوع البديل وهو بديل مزدوج عن زعم الغـرب بكونيـة فلسفته وتفكيره وثقافته وبديل عن النزعات المدحية والتهويلية أو الارتكاسية اليائسة وهى هنا تلتقى مع رؤية أحد مفكر التنوع والاختلاف العربي عبد الكبير الخطيبي صاحب النقد المزدوج.

خامساً: التأكيد على منهجية يدعوها التريكى "العـودة والتجـاوز" فالتعـدد والتفتح والنقد يجعلنا نحقق جدلية العودة والتجاوز، التى تضمن لنا فهم أوضـاعنا الحالية ومحاولة البحث عن تأسيس نموذج حضاري عربـي. وهـو هنـا يتفـق وناصيف نصار في التأكيد على جدلية العودة والتجاوز وهى رؤية فلـسفية ضـد الثبات والجمود والهوية المغلقة والتفني بالماضي وكذلك ضد الاكتفـاء بالنمـاذج الفلسفية الغربية من أجل نقد الحاضر بما فيه من غطرسة واستبداد وجمود وتقليد، أى نقد الاستبداد السياسى والجمود الدينى.

[4]

يسعى التريكى إلى تجاوز مزدوج، هادفاً إلى غاية تتضافر حولهـا الجهـود الفكرية هى التأسيس لما يمكن أن يسمى "عقـد إنـساني كـوني" يتجـاوز العقـد الاجتماعي والنظرة العدائية للغير والانغلاق على الذات أنها غاية العـيش سـوياً وهى غاية تتطلب يقظة فكرية لحماية الإنسانية من نفسها وإذا كنا نحيا فـي قريـة كونية مثلما يؤكد علماء الاتصال فنحن بلغة الفلاسفة في مدينة كونيـة والفلاسـفة حراسها.

استراتيجية الهوية من منظور مفكر إنسانوي

د. البكاي ولد عبد المالك (*)

تمهيد:

هل يمكن تجاوز حالة الانفصام التي تعانى منها الذات العربية المتأرجحة بين الثراء القديم والفراغ المأساوي الذي يعكسه حضورها في العالم في الوقت الراهن بإعادة التفكير في مفهوم الهوية؟ هل هناك ضرورة لتحديد موقعنا في تيار العولمة لكي نتفادى في الوقت ذاته "الوجود الأحادي" و "تأحيد الوجود" ؟! بتعبير آخر من نحن ؟ وكيف نكون جزءا من العالم؟

تلك هي الإشكالية التي سنحاول مناقشتها في البحث الذي بين أيدينا والذي خصصناه لقراءة جزء من أعمال أحد أعلام الفكر العربي المعاصر هو المفكر التونسي،وأستاذ كرسي الفلسفة للعالم العربي في المنظمة العالمية للتربية والثقافة والعلوم أستاذنا الدكتور فتحي التريكي.

I ـ الهوية: الوجود والماهية:

الهوية Identité بالفرنسية وIdentitas باللاتينية هي كلمة مشتقة من أصل لاتيني هو *Idem* ويطلق بمعنيين: الأول هو "الشيء نفسه"، والثاني "الشيء الذي لا يختلف في شيء عن شيء آخر"[1]. ومن هذا الأصل أيضا اشتقت كلمة Identicus وتعني "الشبيه" و"النظير" والشيء نفسه وعكسه "المغاير" و"المختلف".

أما في لغتنا العربية فإن الهُوية بضم الهاء تشير، بالإضافة إلى مفهوم الحد،إلى ضمير الغائب "هو"، والذي يقتضي في نظرنا الخروج من دائرة الذات،ومن عالم الذاتية الضيقة إلى عالم الآخر.

ومن هنا فإن هذه الكلمة تحيل في اشتقاقها اللغوي إلى "الغيرية" باعتبارها شرطا ضروريا من شروط إمكان تصورها ووجودها[2].

ذلك هو ما جعل فيلسوفنا، الذي انتهى إلى القول "عدم إمكانية الفصل بين الهوية والغيرية عل مستوى التحديد اللغوي"[3]، إلى البحث عن أرضية فلسفية

(*) أستاذ الفلسفة المشارك بأكاديمية الدراسات العليا - طرابلس

للمفهوم تخلصه من التفسيرات المعكوسة،والدلالات السلبية المثقلة بالهاجس الأيديولوجي فنراه يلجأ تارة إلى أفلاطون وتارة إلى الفارابي وابن خلدون لتأصيل ذلك المفهوم "ألم يصطدم أفلاطون،المدافع عن الواحدية،بصعوبة كبرى وهي مكانة الآخر؟ ألم يجد نفسه مضطرا إلى قتل أبيه برمنيدس حتى يكون في الإمكان التفكير في اللاوجود،في الآخر المختلف والمغاير لكي تقدم الفلسفة؟"[4].

وبناءا على ذلك فإن الهوية من الناحية اللغوية والاصطلاحية تتجذر في حقل التنوع والاختلاف،وتقتضي نوعا من الانتقال السلس والتواصل بين قطب المغايرة وقطب المماثلة.

لهذا حاول أرسطو،من خلال نقده المشهور لنظرية المثل الأفلاطونية،النقد الذي عرف في تاريخ الفلسفة ب "برهان الإنسان الثالث" démonstration du troisième homme، تجاوز الهوة أو الاختلاف الأنطولوجي الذي أقامته الميتافيزيقا الأفلاطونية بين الوجود والماهية،بين العالم الواقعي والماهيات المجردة،المفارقة بافتراض وجود "إنسان ثالث" يسمح بوصل سلسلة الوجود الواحدة والمتدرجة،ويصلح بالتالي لأن يكون معيارا للحكم على مقدار الشبه بين مستويات الوجود فأضفى بذلك نوعا من المعقولية على الوجود، وأعاد إليه الاعتبار الذي سلبته إياه الواحدية البرمنيدية والمثالية المطلقة الأفلاطونية.فلم يكن "قتل" برمنيدس على يد أفلاطون،لإضفاء المعقولية على اللاوجود ولتبرير التفكير في الآخر،أقل بشاعة من "قتل" أفلاطون على يد أرسطو لانتشال الهوية من سكونية الجوهر القائمة على الوحدة والثبات،وإعادة الاعتبار للوجود الواقعي المتعدد الموّار بالحركة والتغير.عندئذ يصبح "التنوع" و"الانفتاح" و"التعدد" و"الطابع الديناميكي"، لكن أيضا التعادل والتجانس والتكافؤ والحرية والمساواة أمام القانون (إيزونوميا) هي المحددات الفعلية للمفهوم "الجديد" للهوية عند المفكر الإنسانوي.هذا ما يتجلى من خلال استعراضه ونقده للأبعاد المختلفة لمفهوم الهوية التي حدها فيما يلي:

1- البعد المنطقي- الميتافيزيقي: تتحدد فيه الهوية باعتبارها ذاتية ومساواة. ويمكن تعريف الهوية في هذا المستوى بأنها "الوحدة المطلقة للوجود مع ذاته. وهي بهذا المعنى تعبر عن الاستحالة المنطقية والميتافيزيقية للفصل بين الوجود والماهية"[5].

والحقيقة أن الهوية بهذا المعنى هي خاصية من خواص الكينونة المتعالية أي الوجود بما هو وجود، حيث توجد تلك الكلية الأنطولوجية أو الوحدة التي لا انفصام لها بين الوجود والماهية على نحو ما بينه ديكارت في كتاب "التأملات".وهي لهذا السب إنكار للاختلاف والتعدد، ذلك أن مقولة برمنيدس "اللاوجود ليس موجودا" تعبر عن حقيقة جوهرية مفادها "أن لا فكر إلا فكر الهوية،وأن الاختلاف الأنطولوجي لا يمكن تصوره،وأن الغيرية مستحيلة بالضرورة ،وأن الوجود في نهاية الأمر خال من كل مشاركة ولو جزئية للاوجود وللاختلاف والغيرية حتى لا يتعرض للفناء"[6].

لهذا كان هذا البعد الأول للهوية ضيقا وقاصرا نظرا لطبيعته الذاتية، ونزعته الأحادية،وطابعه الاستبعادي، فهو في الواقع – وكما أشار إلى ذلك فيلسوفنا- يختزل الهوية في مجرد وحدة أصلية ووظيفية تظهر من خلال كل "واحد" باعتباره انتماءا مشتركا إلى ذات كلية لا تمثل فيها الغيرية الاختلاف والتنوع سوى أعراض ظاهرة لشيء واحد بعينه هو الجوهر أو الماهية.

أما الحيز الذي يجد فيه هذا البعد الأول من أبعاد الهوية انطباقه ومجال عمله فهو التاريخ الذي يعطي لتلك الذات الواحدة بالجوهر المتكثرة بالعرض دلالة أنطولوجية مميزة.

2- **البعد الأنطولوجي- التاريخي**: تتحدد فيه الهوية باعتبارها تجانسا وقدرة على البحث عن غدا أفضل.وفي هذا البعد يتقهقر مفهوم الهوية باعتبارها ذاتية مطلقة،وتأخذ صبغة أنطولوجية بما أنها تستند إلى فكرة الأصل أو المنشأ، والتجانس، ووحدة أنماط العيش.

بيد أن الهوية في هذا المستوى- الذي يجمع بين الإيجاب والسلب- هي هوية تاريخية تتحدد انطلاقا من وعي الكائن البشري بشمولية الكيان الذي ينتمي إليه ومركزيته لذا فإنها تتميز بثلاث خصائص: الأولى هي – تمدد الموجود بين الحياة والموت،بين الكينونة والاندثار. والخاصية الثانية هي :الحفاظ على الذات ،أما الخاصية الثالثة فهي:قابلية التحول والتبدل:تشد الخاصية الثانية الإنسان إلى ماضيه،وتربطه بحاضره، في حين توجهه الخاصية الثالثة نحو المستقبل.وتجمع الخاصية الثالثة بين مفهومي الاستمرارية أو السير الخطي وبين القطيعة ،بين

التفتح والتغير مع الاحتفاظ بالماهية لذا يجب "التركيز على هذا الطابع الديناميكي للهوية التي هي تمدد وحركة يمكنان الموجود من البقاء في وضع يتراوح باستمرار بين الخوف من المستقبل،من الموت ومن العدم،وبين الفرح بإكمال حياته"[7].

هذا الاضطراب للكينونة، والمراوحة بين الوجود والعدم هو العنصر السلبي الذي يتضمنه هذا البعد من أبعاد الهوية والسبب في ذلك هو اعتماده على فكرة الأصل.

ومن هنا ضرورة الفصل بين الهوية والأصل وهو الالتباس الذي نجده في بعض الأدبيات العربية التي تقترن فيها الهوية بالأصل وبالأصالة تارة ، وبالأصولية تارة أخرى واستحالت الهوية إلى واقع يتعالى على التاريخ وعلى سنن التطور.

والحقيقة أن الأصل مفهوم استاتيكي في حين أن الهوية مفهوم تاريخي خاضع للصيرورة والتحول،وقابل للنمو والتمدد في العالم والتاريخ.

إن الهوية الفعلية لمجتمع من المجتمعات أو لأمة من الأمم هي محصلة ما ينتجه ذلك المجتمع أو تلك الأمة أو الدولة من إنتاج مادي أو رمزي، وما يصطنعه لنفسه من علاقات أفقية بين أفراده، وما يؤسسه من تنظيمات اجتماعية أو سياسية، وما يقيمه من علاقات – سواء مع محيطه الطبيعي أو مع الأمم الأخرى– تعزز حضوره في العالم.

هذا ما جعل "التعين" في المكان وفي الزمان شرطين مهمين من شروط المفهوم الجديد للهوية.ونعني بالتعين في المكان أن تصبح الأمة أو الشعب أو الدولة جزءا من العالم. ومعلوم أن الجزء يتحدد بالكل ولا يحدده.أما التعين في الزمان فهو أن يصبح تاريخ ذلك الشعب أو تلك الدولة أو الأمة جزءا من تاريخ العالم ،وأن يطالب بحصته في الإرث الإنساني المشترك الذي تمثله في الوقت الراهن الحضارة الصناعية وهو ما يستدعي بالضرورة حضوره وملء الفراغ الذي قد يسببه انسحابه من الوجود ومغايرته الجذرية "فليست الهوية انكفاءا على الذات، وإنما هي بالأحرى انفتاح وفهم،وتواصل وعمل"[8].وهنا يصبح تفاعل الكائن البشري سواءا مع محيطه الطبيعي على الصعيد البيولوجي المحض،أو تواصله مع نظرائه ضمن حيز جغرافي أو ذهني محدد،تواصل تعززه وحدة الأصل ،العنصر

المحوري في تحديد مفهوم الهوية في هذا المستوي الثاني.

وبمعزل عن هذا الانفتاح على الآخر وعلى الطبيعة،تصبح الهوية خطيرة من الناحية الاجتماعية والسياسية لأنها تقود إلى الانغلاق وإلى النزعة الاستبعادية.

إن الهوية الثقافية مطلب مشروع، وهي سر نهضة الجماعات، إلا أنها متى فصلت عن الوعي بالتاريخ الواقعي المسيطر،تصبح على درجة معينة من الخطوة "فالهوية الثقافية – يقول سيرج لا توش- توجد *بذاتها* en soi في الجماعات الحية، أما عندما تصبح مطلبا *لذاتها* pour soi فإنها تتحول عندئذ إلى علامة دالة على الانطواء على الذات حيال خطر داهم يتهددها، ويخشى من أن تنحرف في اتجاه الانغلاق بل إلى التضليل والخداع"(9).

وبما أن الهوية الثقافية عبارة عن منتوج تاريخي معين،مخزون من القيم المشتركة تكوّن بطريقة لا واعية، فإنها تظل عند الجماعة مفتوحة ومتعددة. أما عندما يتم تحويلها إلى أداة فإنها على العكس من ذلك تنغلق على ذاتها وتصبح استبعادية، أحادية تعرف التسامح،وشمولية وتواجه خطر الوقوع في الكليانية، عندئذ تجد نفسها غير بعيد عن التطهير العرقي.ذلك هو ما دعا مكسيم رودينسون إلى نعتها بأنها "وباء الجماعات"(10).

وبناءا على ذلك يشدد البعد الأنطولوجي-التاريخي للهوية على التمدد والانفتاح، وقابلية التغير والتحول، وهو بذلك يقضي على أسطورة "التولد التلقائي" للثقافة،ويدافع عن التواصل والحوار بين الثقافات عبر التاريخ.

3- البعد النفسي (السيكولوجي) : تتحدد فيه الهوية باعتبارها شخصية، وديناميكية، واستقلال ذاتي.وهنا تكون الهوية ثمرة لنمو الكائن البشري وتطوره طوال حياته. ويسمح هذا المستوى من الهوية للفرد بالبروز باعتباره كيانا مستقلا استقلالا ذاتيا إزاء "الوجود في العالم" الذي يشكله عالم الموضوعات المحيطة به، و"الوجود مع الآخرين" الذين يشاركهم حياته. ولا بد من التأكيد أن الهوية على الصعيد النفسي تقتضي عدم إمكانية الفصل بين الأنا والآخر(11). والهوية بهذا المعنى هي سعي من جانب الفرد للحصول على الاعتراف به،وتثمين وجوده باعتباره وحدة بنيوية قائمة بذاتها،وامتدادا عبر الزمن دون أن يؤثر ذلك النزوع

على التنوع الداخلي وهو ما يؤدي إلى نوع من الازدواجية في وعي الفرد المشتت بين الثراء والاعتزاز بالنفس. لذا كان هذا السعي لانتزاع الاعتراف من الآخر مقرونا بالاعتراف بالآخر، والإقرار بوحدته البنيوية واستقلاله الذاتي "ولهذا السبب يكون كل استبعاد للآخر، وكل رفض لتحديد موقعنا بالنظر إليه نوعا من انحلال الهوية قد يؤدي إلى انفصام الشخصية"[12]. إن كل انفتاح وتمدد في اتجاه الآخر إنما يقوي الانتظام الذاتي للفرد،ويعزز نسق الهوية لديه.

4- البعد السياسي للهوية : تتحد فيه الهوية باعتبارها في الآن ذاته كلا وتذويتا subjectivation. والهوية بهذا المعنى هي نتيجة لجدلية صعبة للتضامن بين الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين وصراعاتهم. "فإذا كانت الميتافيزيقا قد أخفقت في التحكم في مفهوم الهوية، وإذا كان التحليل الأنطولوجي التاريخي والنفسي يقود بالضرورة إلى الانفتاح على الآخر؛ فإن عقلانية الهوية - في علاقتها بالحداثة - تنقسم على الصعيد السياسي إلى قسمين هما: الهوية باعتبارها مسارا للاندماج الأقصى للفرد في دواليب السلطة، والهوية بصفتها نوعا من التذويت أي باعتبارها دستورا ذاتيا [للفرد] واهتماما بالذات على حد تعبير مشيل فوكو[13].

وقد حدد فيلسوفنا في مكان آخر[14]، الآليات المتعلقة بما أسماه ب "الاستراتيجية المهيمنة للنسق السياسي" على الفرد فيما يلي:

- حصر رغبات الفرد الفكرية والحياتية في المجالات الاقتصادية والاجتماعي والسياسية في أطر محددة تسهل السيطرة عليه والتحكم فيه، فتتلاشى هويته و"يغيب الزمن الحياتي الهادئ والناعم ليعوض بالزمن الهووي الذي يخرج من الذات ليعود إليها في صيغة علمية وتقنية دقيقة لاستعبادها وإخضاعها"[15].

- قولبة الرغبات الطبيعية للإنسان وإخضاعها لمتطلبات الربح والسوق من خلال ربطها بطريقة لا واعية بتقلبات الموضة والإشهار.

- تعرية الفرد وحصاره اجتماعيا عن طريق اختزال هويته في سلسلة من الأرقام والبيانات لتسهيل الوصول إليه عند الحاجة لغرض التعبئة أو للرقابة والعقاب.

فسلطة الدولة القومية القائمة على "أسطورة العقل التماثلي" هي نوع من البناء الذي يسلب كل نوع من أنواع الفردنة ويطارده.لذا ناضل فلاسفة الاختلاف

والنزعات الفلسفية الإنسانوية من أجل نوع من الانزياح بين مجال العام والخاص،وحاولوا إعادة ترميم الذات – كما هو الشأن عند هايدغر– وتأسيسها على "الوجود الأصيل"، وهو نوع من الوجود يقوم على الحرية وتحمل الموجود البشري لأعباء وجوده: إزاء "العقل الأداتي "الذي يقابله عند هايدغر عالم التقنية و"الوجود في العالم" من جهة، وإزاء عقل الجماعة أو عالم السياسة المتمثل في "الوجود مع الآخرين" من جهة ثانية.

هذا الانحصار بين قطبين مختلفين جعل كينونة الإنسان كرة تتقاذفها عوالم غريبة عنها،وأحل الإنية الفردية موضوعيا في حال من الاغتراب وضياع الهوية.

"وبالفعل فإن الطابع الاستراتيجي للهوية يقوم على مقاومة المماثلة السياسية ،وتأحيد أنماط العيش،وهذا حسب تقديري – يقول فيلسوفنا – هو المعنى الذي يعطيه مشيل فوكو للتذويت، وعبر عنه جيل دولوز في عبارته المشهورة بـ "خط الهيجان""[16].

إلا أن فيلسوفنا يحذرنا من الخلط بين "التذويت" subjectivation وبين "النزعة الفردية" individualisme على اعتبار أن التذويت هو مجرد التأكيد على الهوية وفرضها بما هي إبراز لذات فاعلة ،مستقلة وواعية بحدود ممارستها،في مقابل نزعة التأحيد والسستمة التي هي من طبيعة العقل التماثلي، وهو ما عبر عنه مشيل فوكو بقوله "إن المشكلة، التي هي في ذات الوقت مشكلة سياسية وأخلاقية واجتماعية وفلسفية التي تطرح نفسها علينا في الوقت الحاضر،لا تكمن في محاولة تحرير الفرد من الدولة ومن مؤسساتها، بل في تحريرنا نحن من الدولة ومن نمط الفردنة المرتبط بها"[17].

إن تحديد الهوية على هذا النحو يهدف في المقام الأول إلى استبعاد الدلالات السلبية التي تقتضي من جهة "الابتعاد عن الماضي"[18]– إذ يستحيل على الأقل "إيجاد أسس هذه الهوية في التراث الماضي فحسب"[19]– وما ينجم عن ذلك من تلطيف للماهية وانغماس في الوجود الراهن الذي يتجلى من خلال الحضور الديناميكي الفاعل في العالم؛ وضرورة إقرار الاختلاف والغيرية والتحول باعتبارها المحددات الفعلية للمفهوم الجديد للهوية عند المفكر الإنسانوي من جهة أخرى. وهذا يعني القطيعة التامة والجذرية مع المفهوم التقليدي للهوية القائم على

الانطواء على الذات ،والنزعة الماضوية، ورفض الأخر.

وفي مقابل قوة المشاكلة هذه عمل تيار الحداثة ، ومدرسة فرانكفورت،على تأسيس نمط جديد من العقل هو "العقل التواصلي" الذي يسعى إلى تجاوز مركزية الذات إلى حيز مشترك تتضافر فيه الذاتيات وتتساند وبذلك نجد "أن الإطار المحدد لكل أنواعٰ التواصل بين الأنا والغير قد تمثّل في "ما بين الذاتيات" وأصبحت هذه الأنا الأحادية ،التصورية المطلقة والمتعالية تصورات عقيمة أجبرت الفلسفة على تجاوز فكر الأنا المتعالي نحو فلسفة التواصل"[20].

بذلك يكون المفهوم الجديد للهوية عند المفكر الإنسانوي مفهوما يرتكز على الديناميكية والتعدد ،في مقابل سكونية الجوهر وواحديته،وهو علاوة على ذلك تفتق،وانعتاق،وتحرر في مقابل التأحيد والسستمة ،لكنه كذلك انفتاح وتمدد في الزمان والمكان.وبذلك يتحدد وجود الإنسان "كوجود مع" ،كوجود مشارك،ككائن تاريخي.

II – الهوية :الذات والآخر:

هل يمكننا إعادة تحديد مفهوم الهوية في ضوء الغيرية الثقافية؟

تطرح العلاقة مع الآخر في الوقت الراهن إشكالية عويصة في ظل اشتداد المشاكلة الميتافيزيقية للكوكب، وتعاظم النزعات الارتكاسية القائمة على رد الفعل والداعية إلى تعميق الغيرية الثقافية.وانقسم العالم لهذا السبب جغرافيا وذهنيا إلى معسكرين: المركزية العرقية والغيرية الثقافية،وأصبح ردم الهوة بين ذينك العالمين أمرا بعيد المنال وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

وفي الواقع فإن مسار "التدمير الخلاق" الذي يغذي ديناميكية اقتصاد السوق من جهة ،وردود الفعل الهووية من جهة أخرى قد أدى إلى تقهقر الهوية الثقافية على الصعيد الكوني ،ونجم عنه تفكيك لعرى الجماعات وإعادة موضعتها ضمن الفلك الجديد الذي تمثله العولمة،أي ضمن حدود تتنكر للتاريخ ولا تعترف بالجغرافيا.وكان من نتائج ذلك أن ولد المزيد من الغل والعداء الناجم أيضا عن سوء توزيع الثروة على الصعيد العالمي.

يقول سيرج لاتوش "ثمة سبب وجيه للاعتقاد بأن هذه العودة إلى المركزية

العرقية في الجنوب والشرق إنما تتناسب في حقيقة الأمر مع العنف الخفي الذي سببه النموذج الكوني الغربي كما لو كان وراء الحياد الظاهر للسلعة،والصورة الإعلامية،ومهنية القانون، تقبع – في اعتقاد الكثير من الشعوب- مركزية إتنية غايرة، غربية، مركزية إتنية كونية هي المركزية العرقية للشمال والغرب ،مدمرة أكثر من كونها نفيا رسميا وجذريا لكل الفوارق الثقافية"[21].

وقد أدت هذه المركزية الإتنية إلى تحويل العالم الآخر إلى "ورشة فسيحة للمخلفات" على حد تعبير ريمو غويدييري "إن ذلك التغريب لا يتضمن اختفاء الثقافات الأخرى" فحسب بل إن "العالم المعاصر غير الغربي قد أصبح عبارة عن ورشة فسيحة للمخلفات". ويضيف غويدييري قائلا إن علم الأجناس عليه أن يرفض اعتبار ورشة المخلفات تلك "موضوعا" لدراسته ،كما يتعين القيام بـ "تعديل جذري للصورة المصطنعة شيئا ما – الموروثة عن السلف ابتداءا من اشبنغلر وفيبر وصولا إلى غيلين – التي تكونت عن تأريب العالم في عصر انتصار الميتافيزيقا .فما يطالعنا –يقول غويدييري- ليس التدبير الشامل للعالم في مخططات تقانية صارمة بل هو "ورشة فسيحة للمخلفات" التي بفعل تفاعلها مع التوزيع غير العادل للسلطة والثروة على الصعيد العالمي تفسح المجال لتطور أوضاع هامشية هي بالذات حقيقة "البدائي" في عالمنا[22].

إن الانحسار ضمن أنموذج مشحون باشتراطات أيديولوجية هو الذي أدى إلى المأزق الذي وقعت فيه ديمقراطية ما بعد الكليانية:إما المركزية العرقية ethnocentrisme وإما النزعة الإتنية ethnicisme والإرهاب القائم على الهوية أو النزعة الكونية المتوحشة، إنه انحدار غير مسبوق في مانوية[23] خطيرة: إما خضوع الثقافة،ثقافة الآخر لقانون المعادلة المُفترس،وإما التهميش والإقصاء.

هذا المأزق الذي وقعت فيه ديمقراطية ما بعد الكليانية يمكن أن نقرأه في التعدد الواضح في خطاب الأنثروبولوجيا الثقافية المعاصرة الذي حصر العلاقة مع الآخر ضمن خيارين لا ثالث لهما: قطب المغايرة الجذرية وقطب الانتماء المشترك.

وفي تقديرنا فإن الانحسار ضمن هذه القطبية المزدوجة لا يساعد في إعادة

تحديد مضمون الحوار المنشود بين الثقافات بل يتناقض مع مفهوم الهوية ذاته كما رأينا.

وقد انقسم خطاب الأنثروبولوجيا المعاصرة لهذا السبب إلى اتجاهات ثلاثة:

- اتجاه يدعو إلى تطهير الغيرية الجذرية وتلطيفها بالدعوة المشبعة بروح ميتافيزيقية إلى إنسانية متحدة،وإلى ذات فوق تاريخية تنحل فيها سائر الذوات الأخرى مهما تكن الفوارق بينها.

- اتجاه آخر يتعارض مع الاتجاه الأول ،ينظر إلى ثقافة الآخر على أنها ثقافة بدائية أو قديمة، وهذا يعني استحالة العثور على الذات الإنسانية المشتركة إلا بالقفز فوق الاختلافات والتناقضات التاريخية التي باعدت بين الذات والآخر.

- اتجاه ثالث يعتبر الثقافات الأخرى مراحل موغلة في القدم للحضارة الإنسانية الوحيدة والحقيقية :ثقافة الشعوب التي حصلت منها الانثروبولوجيا الثقافية لأول مرة على شرفها كخطاب علمي(24).

ويبدو الاتجاه الأول بالفعل قادرا على تجاوز توترات العلاقة بين الذات والآخر، وتجاوز فكي الإحراج اللذين آلت إليهما ديمقراطية ما بعد الكليانية.

هذا المسار الذي نجده عند بعض فلاسفة الاختلاف وتيار ما بعد الحداثة،هو المسار الذي يتعين على الخطاب الفلسفي العربي المعاصر أن يسلكه،وهو الخطاب الذي أراده صاحب "استراتيجية الهوية" علاجيا "كلينيكيا" كما يقول من شأنه معالجة "الخلل الوظيفي في كينونتنا المنهكة ،المحصورة بين قطبين متباعدين هما: "الانطواء على الذات" الذي يجد شرعيته ضمن خطاب ارتكاسي قائم على رد الفعل؛ و "التدمير الذاتي" الذي يطبعه الميل إلى نزعة كونية مجردة، وعولمة تفسح المجال أكثر فأكثر لتعميق الفوارق بين الدول والشعوب"(25).

ذلك هو ما حدا ببعض الأنثروبولوجيين المعاصرين إلى المطالبة بحالة ثقافية استثنائية تقوم على المحاصة عوضا عن الخضوع لقانون معادلة الثقافات.

إن الخطر الحقيقي لا يكمن في الاندماج في النمط الموحد "المشاكلة الميتافيزيقية للكوكب" إذا كان يضمن الاعتراف والحق المشروع في التعبير عن الذات تعبيرا ديناميكيا، بل يكمن بالأحرى إما في "بلقنة الهويات" وإما في إذعان النمط الموحد لأسطورة الثراء القديم فيصبح ثقافة مهيمنة تحمل سلاح التهميش

والإقصاء وتضرب سائر الأمكنة بالتوازي.

ومن هنا نخلص مع سيرج لاتوش –الذي يمثل بشكل أو بآخر منظومة فلسفية مرجعية لفيلسوفنا– إلى القول بأنه لم تكن ثمة في أي وقت كان ثقافة "نقية ،معزولة ومنغلقة"، بل إن الثقافات إنما تعيش من التبادل والإسهام المشترك المتواصل.

هكذا تصبح تجربة التلاقي مع الحضارات الأخرى،والبحث عن الإنسانية المتحدة تجربة بالغة الأهمية من الناحية الثقافية لدى المفكر الإنسانوي. وهذا بالفعل هو ما جعل فيلسوفنا يبلور نقدا مزدوجا لما يسميه ب "أيديولوجيا الارتكاس" من ناحية[26]، و"منطقية العقل الموحد" التي تتجاوز في دلالاتها الهيمنة الثقافية الخارجية لتتغلغل في الشعور الجمعي والذاكرة المشتركة بحثا عن بذور ذلك الخلل.

هذا التناقض أو الانفصام الذي تعاني منه الذات العربية المتأرجحة بين التراء القديم والفراغ المأساوي أو "حضور العدم" كما يقول فيلسوفنا، هو الذي صرف الخطاب الفلسفي العربي عن السؤال الصحيح الذي هو سؤال الحداثة إلى مزعوم هو سؤال الهوية،فتحول السؤال "من نحن؟" ،كيف ننقذ كينونتنا المنهكة من هاوية العدم إلى السؤال "من هو عدونا ؟"[27].

وقد كشف نتشه في "إرادة القوة" و"جنيالوجيا الأخلاق" عما أسماه ب "التحول المفهومي" الذي هو تمارسها القوى الارتكاسية – الضعيفة التي تعجز عن خلق الاختلاف في القوة بينها وبين القوى الفاعلة فتعمد إلى قلب المفاهيم وخلق نسق جديد من القيم يحمل معنى الإدانة للقوى الفاعلة.

لهذا السبب كان السؤال "من نحن ؟" "في جوهره استبعاديا فهم يقسم الناس من الناحية الأيديولوجية إلى أصدقاء وأعداء ويعمل بطريقة صراعية .إلا أن كل صراع حسب كلوزوفيتش هو سير في اتجاه الحدود القصوى أي أنه عنف محض إذ يتعين على كل طرف من أطراف الصراع أن يستعمل أكبر قدر من العنف للمحافظة على حياته وهويته"[28]. وبما أن كل خصم يقوم بنفس الاستدلال الاستراتيجي،فإن ذلك الصراع يصل إلى أقصاه إذا لم تعمل بعض العوائق (مثل الدبلوماسية أو الرهانات أو غيرها) على الفصل بين أطراف الصراع"[29].

سؤال الحداثة في الفكر العربي المعاصر، الذي هو سؤال العقل والمعرفة والوجود سرقته الأيديولوجيا وأحلت محله سؤال الهوية الذي هو سؤال العنف واللاوجود والسلب المطلق. "إن خطاب الهوية هو إذن خطاب من حيث طبيعته خطاب استبعادي،فهو برسمه لحدود الولاء والحلف، يشير إلى الآخر باعتباره خصما،بل باعتباره عدوا بالفعل أو عدوا محتملا"(30).

فهل يجب بناءا على ذلك – يتساءل فيلسوفنا – التخلي عن السؤال "من نحن؟" واستبداله بالسؤال "ما نحن؟" الذي يجعلنا على مسافة متساوية مع الأنواع الأخرى لتفادي الطابع الجزئي،الحصري والاستبعادي إن لم نقل الاستئصالي وولوج الكلي؟

ومن هنا ضرورة استبدال سؤال الماهية الدال بطريقة لا شعورية على فكرة الأصل أو الهوية المجردة،الصماء، المتعالية على التاريخ ،على الوجود "الآن وهنا"، بسؤال الكينونة أو الوجود الراهن المحدد بإطاري الزمان والمكان.

إن السؤال "ما نحن؟" الذي يأخذ في الاعتبار مفهوم "التعين" في الزمان والمكان،هو كذلك سؤال الكينونة "المنفتحة" منذ البداية على الوجود في العالم وعلى "الوجود مع الآخرين" دون تعارض أو تنافر.

هنا نجد المفكر الإنسانوي يستعيد السؤال الكانطي "من هو الإنسان؟"، بمعنى هل يمكن التفكير في الإنسان بمعزل عن العقيدة التعبوية للأيديولوجيين والسياسيين، والتي تختزل وجوده في عدد من الشعارات، والرموز التي تحمل بذور العودمة ونفي الآخر بالمعنى الذي نجده عند سارتر؟ "في هذا السياق فإن إطار الهوية يترك محله لإطار الإنسانية وتأخذ إشكالية الغيرية طابعا ميتافيزيقيا" ويضيف فيلسوفنا قائلا "إن السؤال "ما نحن؟" يتضمن تأملا ميتافيزيقيا وأخلاقيا لمنزلة الإنسان،ويستهدف سائر البشر وهو ما يسميه كانط بـ "الكلية الإخلاقية الجميلة في كل كمالها"(31).

هنا نصل إلى ذروة النزعة الإنسانوية في بعدها الكانطي الكوسموبوليتي عند فيلسوفنا.ومهما يكن مجال تلك الكلية الأخلاقية (الدولة أو الأمة أو المجتمع المدني أو الإنسانية جمعاء) فإنها لا تصل إلى كمالها وأفضل وجوداتها إلا بالحرية

والمساواة أمام القانون، والتقسيم العادل للثروة داخليا على مستوى الكيـان الواحـد وخارجيا على مستوى الكوكب.

III- الهوية والحداثة:

تعالت الصيحات هنا وهناك منذ بعض الوقـت بفـشل مـشروع الحداثـة عندنا،وأخذ استراتجيونا ومفكرونا في تحضير البدائل الممكنة.إلا أن ذلـك كلــه لا يعدو كونه مغالطة كبرى يراد منها أن تغطي على فشل الخطابات التي لبست ثوب الحداثة وتمنطقت بمنطقها.فنحن لم ندخل بعد عصر الحداثة لكي نتحدث عن نهايتها أو فشلها !

لهذا وضع فيلسوفنا الجزء الأكبر من الخطابات الفلسفية العربية المعاصـرة في إطار الهذر الضائع والميتافيزيقا الوهمية التي لا طائـل مـن ورائهـا، لأنهـا حصرت نفسها في إشكالية وهمية، فأطلقت العنان للخيال، وأمعنت في الابتعاد عن الواقع مثل الأعمى الذي يبحث في غرفة مظلمة عن قبعة سوداء. لقد تركت تلـك الخطابات مشروع التحديث معلقا بين "قطبين متناقضين: الهوية من جهة والحداثـة من جهة أخرى" دون أن تكلف نفسها عناء البحث في شروط إمكان الفصل بينهما.

وقد رأينا في تحديد مفهوم الهوية أن الديناميكية والتطور، وقبـول الآخـر، تشكل عناصر مهمة في ذلك المفهوم "فالحداثة تعني أساسا حضور الذات في العالم، الحضور الديناميكي والفاعل علميا وسياسيا"[32].

ويقتضي خطاب الحداثة الانطلاق من واقعة مهمة هي ضرورة "ملء الفراغ الذي ما زال يميز حضورنا في العالم"[33]، فراغ يعـزوه فيلـسوفنا إلـى غيـاب المعقولية في جميع أنماط التعبير الثقافي وفي أنماط العيش، وأسـاليب الحكم،كمـا يعزوه أيضا إلى العودة الأبدية للذات التي تتمثل في الإيمان الميتـافيزيقي بفكـرة الاتصال المطلق بين الثراء القديم الذي عرفته الذات ومستقبل مشرق ينتظرها ولو بعد حين.

صحيح أن ما عر ف بالحداثة يجد مرجعيته التاريخيـة والجغرافيـة فـي الغرب، إلا أن الحداثة مع ذلك ليست منتوجا غربيا صرفا بحكم الإسهامات الكبيرة الناجمة عن الانتقال المكثـف لمعـارف الـشرق وعلومـه وبخاصـة العقلانيـة

الرشدية،ومنهج الشك، وتأثيرات ابن سينا وابن الهيثم والبيروني والخوارزمي.. في علماء الغرب وفلاسفته، وفي الثقافة اللاتينية بصفة عامة.لهذا السبب يكون "تعاملنا مع الحداثة كتعاملنا مع أنفسنا" وتصبح الحداثة عندئذ "تأصيلا لكياننا وعنصرا مهما لتحديد هويتنا إلى جانب العنصر التراثي الذي يزيد تحضرا وتمسكا بكياننا وانفتاحا على الحضارات التي تحاذينا"[34].

فالحداثة لا تتحدد باعتبارها خاصية للغرب، ولا يتم فرضها بقوة السلاح، فهي ليست حيزا صالحا للقرار فيه والنفاذ إليه إلا بقدر الممكنات الواسعة. إنها لحظة من لحظات "الزمانية وهي بهذا المعنى تتحدد دائما بالمقارنة مع الماضي والأزمة الغابرة"[35]. لهذا السبب يظل مفهوم الحداثة خاليا من كل مضمون إذا لم يتم فصله عن الماضي.ومن هنا ضرورة نقد الأحكام المسبقة حول الحداثة ومن أهمها افتراض عدم التجانس بين طرق التفكير وأساليب العيش عندنا مع ما تحمله الحداثة من بدائل في هذا المضمار.

إن الحداثة هي عبارة عن مسار تراكمي طويل يبشر بتحرير الإنسان من الأغلال والقيود ويساعده في استكمال وجوده في مظاهره المختلفة.

إن القول بأن مثل الحداثة وهي التقدم والعقل والحرية والإنسانية، قد ولدت وترعرعت في الغرب في نهاية القرن الثامن عشر لا يتعارض البتة مع تأكيد "الطابع الكوني للحداثة" باعتبارها إرثا مشتركا ساهمت فيه سائر الثقافات بدرجات متفاوتة "وبالفعل فإن النزعة الكونية – كما كان ينظر إليها العقل الكلاسيكي– تشير إلى هذا الطابع الكوني للتاريخ"[36]، مع أنه لا ينظر إلى تلك الثقافات إلا باعتبارها مراحل موغلة في القدم للحضارة الغربية وبالتالي لا تخلو نظرته إليها من الدونية والنزعة الاستعلائية والتمركز حول الذات في كثير من الأحيان .

لذا كانت نقطة البداية عند فيلسوفنا تتمثل في تصحيح أحكامنا حول الحداثة، وإعادة النظر في الأحكام المسبقة حولها والتي تتعامل معها باعتبارها خاصية للغرب. من هنا نشأ العديد من ردود الفعل الهووية الصادرة في حقيقة الأمر من "مركبات النقص" في وجداننا وكياننا بسبب التأخر التاريخي. وبناءا على ذلك لا يجوز "نقد مشروع الحداثة لأنه متصل بمركزية الغرب،ولا لكونه مناقضا لكياننا ومهددا لهويتنا... ففي الحداثة شيء من تراثنا وشيء من كياننا"[37].

لقد أخذ مسار تحرير الإنسان في الحداثة الغربية أبعـادا مختلفـة :طبيعيـة واجتماعية وسياسية وفكرية ودينية،وهي الأبعاد نفسها التي ينبغي أن يأخذها نمـط المعقولية عندنا والتي حددها المفكر الإنسانوي[38] في القضايا الآتية:

1- عقلنة الفكر العلمي:

نستطيع أن نميز في إطار العلاقة بين العقل والطبيعة في تاريخ الفلسفة بين مرحلتين: المرحلة الأولى وهي المرحلة اليونانية وهي المرحلة التي عرفـت أول احتكاك للعقل مع الطبيعة، وكانت العلاقة بينها علاقة "سلمية" مدفوعة بدافع استكناه الطبيعة وفهمها لمعرفة العلة التفسيرية للكون.

بيد أن البحث عن العلة التفسيرية كان خاضعا لعدد من الشروط تحدد سـقفا معينا للمعقولية يجب أن يصل إليه القول الشارح منها:

- أن لا يخرج عن نطاق الطبيعة "الفيزيس" :وهذا يعني القطيعة الحاسـمة والنهائية مع "الميتوس" وكل تمظراتها في القول والسلوك.

- أن يحمل القول الشارح قوته البرهانية الذاتية المستمدة من انبنائه الداخلي: وهذا يعني القطيعة مع سلطة السلف.

- أن يعرض أمام الأنظار،مع ما يتضمنه ذلـك مـن اسـتبعاد للخـوارق والغيبيات.

أما المرحلة الثانية لعلاقة العقل مع الطبيعة فهي مرحلة الحداثة وقد اتـسمت هذه العلاقة بالصدام المباشر بين العقل والطبيعة لأن الإطار المعرفي الذي حكمهـا هو "السيطرة على الطبيعة"، و"غزو العالم والهيمنة عليه". وهذا هو الشرط الثـاني من الشروط المعرفية للانتماء إلى الحداثة بالإضافة إلى الشرط الأول المتمثل فـي الإرادة التأسيسية والقطع مع القديم مهما كلف الثمن.بذا يتحدد فكر الحداثة بأنه فكر قطيعة في المقام الأول،يقتضي وضع حدود فاصلة بـين القـديم والجديـد، فكـر المعقولية المستندة من جهة إلى الواقع (الفيزيس) فـي ثرائـه وتنوعه،والمعرفـة البرهانية القائمة على التجريب والاستدلال من جهة ثانية.

الذي حدث في السياق العربي الإسلامي ،ليس نكوصا عن مسار التجريـب الذي دشنه ابن الهيثم والبيروني وغيرهم في العصور السابقة فحسب، بل انتكـاس إلى نمط من "المعقولية" يكرس التقليد والجمود،ويناصب العداء للإبداع والابتكار.

أما في واقعنا الراهن فيكفي أن نتأمل في نسبة الإنفاق على البحث العلمي التي لا تكاد تصل إلى 1% في الميزانيات العامة للدول العربية بحسب تقارير التنمية البشرية الصادرة عن الأمم المتحدة لنعرف مدى الاهتمام بهذا الركن من أركان التحديث.وقد نجم عن ذلك الخلل أن تحولت المنطقة العربية إلى منطقة طاردة للعقول التي تشارك في الوقت الحالي في نهضة الآخر وتقدمه.وسواء عللنا ذلك بخلل ما في بنية العقل العربي من طبيعة انثروبولوجية، أو بعائق إبستمولوجي هو احتقار العرب للتجربة بالمعني العلمي الدقيق، أو بقلة التجهيزات والمختبرات، أو بانحسار الحرية الأكاديمية في الجامعات العربية ،أو بالعجز في مصادر التمويل، فإن النتيجة واحدة :ضياع الركن الأساسي من أركان الحداثة وهو التحكم في العلم والتكنولوجيا.

2- عقلنة الفكر السياسي:

لم يكن مسار تطور الدولة في الغرب منفصلا عن مسار نشأة الفلسفة وتقدم العقل.يشهد على ذلك التداخل بين ظروف نشأة الفلسفة والفضاء العريض للمداولة والتشاور الذي ميز الحاضرة اليونانية،وحتى الدولة الأفلاطونة المثالية كانت تجسد نمطا معينا من المعقولية هو معقولية عالم المثل، وأقامت نوعا من الموازاة بين العدالة في الفرد والعدالة في الدولة.

هذا التناغم بين نظام الفرد ونظام المدينة ونظام الكوسموس مثل نوعا من الانتظام الداخلي الذي أدى إلى جعل السلطة في الوسط مكرسا بذلك مفهوم "الإيزونوميا" أو المساواة أمام القانون.

هذا لا يمنع من الإشارة إلى حركة الاستبعاد والنفي التي طبعت الدولة اليونانية الديمقراطية، الاستبعاد الذي طال الغرباء والنساء والعبيد (الذين كانوا يشكلون ربع سكان أثينا) الذين لم يكن يشملهم جميعا مفهوم المواطنة.

وعلى الرغم من ذلك فقد نجح اليونان في جعل الدولة ليس فقط عملا من أعمال العقل فحسب،بل الحيز الوحيد الذي يسمح للوغوس بالانبثاق والتمدد.هكذا كانت المدينة عند أرسطو تتصف "بصفتين: فهي كبيرة مزدهرة، كاملة، ومميزة إلى الحد الذي يتيح لقسم من المواطنين، القسم القادر على استخدام الوسائل الخارجية، تحقيق حياته العقلية على الوجه الأكمل، وهي من ناحية ثانية على

المستوى المؤسسي منظمة بحيث تتيح للوغوس – من حيث هو أداة للتواصل الكوني– الانسياب إلى السياسة بحيث يصبح قوة من قوى الحياة الاجتماعية"[39].

تمثلت الثورة "الكوبرنيكية" التي قام بها مكيافيللي في مجال السياسة في "وضع الأساس النظري للفكر السياسي اللاحق وبخاصة لنظرية العقد الاجتماعي من خلال بحثه عن شروط السياسي في الطبيعة الإنسانية ذاتها من جهة،ومن خلال عقلنة السياسة وعلمنتها من جهة ثانية"[40]. أما نظرية العقد الاجتماعي عند هوبز فقد تمثل إسهامها الأكبر في "الفصل بين رأسي النسر" كما يقول ويعني بذلك السلطة الزمنية والسلطة الروحية وذلك بوضع حد لنظرية "الحق الإلهي" المناقضة لعقلانية التأسيس السياسي لأنها تؤسس لأولية الروحي على الزمني على نحو ما نجده عند بوسييه من جهة؛ ولنظرية "الحق الطبيعي" التي تؤسس أولية الطبيعي على التاريخي،وأولية الحق على القانون (العقل) على نحو ما نجده عند غروتيوس وبفاندوروف[41].

هكذا تتحدد عقلانية التأسيس السياسي في ضوء ثلاثة أصناف من التعارضات:

- بالتعارض مع التوحش والبربرية، والعنف الذي يؤسس للكاووس.
- بالتعارض مع الانتماءات القبلية والولاءات العمودية أي مع الأشكال السابقة للتواجد المدني.
- بالتعارض مع نظرية "الحق الإلهي" والملكية الاستبدادية.

أما الوعي السياسي عندنا فما يزال في مرحلة ما قبل الدولة أو تلك الكلية الأخلاقية– القانونية التي تنصهر فيها الذاتيات، ويسوسها العقد الاجتماعي الذي يحدد المجال الخاص لممارسة الحرية. إن الدولة عندنا ما تزال إما ملكية وراثية،أو عشائرية،أو أوليغارشية كليانية.

3- عقلنة القول الديني:

يؤرخ لهذا الحدث عادة بحركة الإصلاح الديني التي نشأت في أوروبا في بدايات عصر النهضة على يد لوثر وكالفن.بيد أن عقلنة القول الديني إذا كان يقصد بها "قراءة النص الديني وفهمه عقليا وتفسيره من خلال معطيات العصر"[42]، فهي قديمة وجدت في الشرق الإسلامي في العصر الذهبي للدولة الإسلامية إبان حركة

الترجمة والانفتاح على علوم الأوائل ،وظهور بعض المدارس الدينيــة كالمعتزلــة التي التزمت العقل منهجا ساعدها في ذلك الانبناء العقلانــي – البرهــاني للــنص الديني ذاته أو في بعض جوانبه على الأقل.

ولم تقتصر عقلنة القول الديني في السياق العربي الإسلامي على المتكلمــين فحسب بل كان للفلاسفة أيضا كلمتهم في هذا المضمار.فعندما صاح ابن رشد قائلا بأن "الحق لا يضاد الحق"،كان صوته مسموعا في محيطه الجغرافي (الأندلس) التي مثلت حينها عاصمة الثقافة العالمية جمعت الطلاب من كل حدب وصــوب ومــن هؤلاء من كان له شأن فيما يسمى بالحروب الصليبية وحركة الاستــشراق وبدايــة الانبعاث في الغرب. فكانت العقلانية الرشدية هي الأمل الذي تعلــق بــه فلاســفة الغرب ،والشعاع الذي اخترق الظلام الــدامس الــذي عــم أوروبــا ردحــا مــن الزمن،وانتكس العرب والمسلمون إلى عهد أشبه ما يكون بمرحلة ما قبل التــدوين، وتباعدت الحدود الجغرافية والذهنية، وزادت الشقة بينهم وبــين الآخــر فــأنكرهم وأنكروه، ودارت الدائرة على العقل، واستدار الزمان.

هكذا يتضح أن العقل والمعقولية، والانفتاح والتنوع - وهي الوسائل التــي حصلت بها القوة في الماضي – هي نفسها عوامل النهضة في المستقبل وهو أمــر لا يمكن أن يتم إلا بانفتاح الهوية على الوجود في العالم .فحاجة الأمة إلى الفلاسفة في الوقت الحالي أكثر من حاجتها إلى الشعراء.

وبناءا على ذلك يمكننا حصر عناصر توطين الحداثة أو بالأحرى تأصيلها في الوطن العربي والعالم الإسلامي طالما أنها بعد تاريخي من أبعاد كينونتنا فيمــا يلي:

1- استعادة التاريخانية الضائعة وتجسيدها من خلال الحضور فــي العــالم وذلك بتعديل جذري في نظرتنا إلى ذاتنا وإلى الآخر.

2- رفض أيدولوجيا الارتكاس ومغالطة الهوية في الآن ذاته النابعتين مــن نزعة هووية تمجد حضور العدم.

3- بناء نمط خاص من المعقولية يساعد في الإبداع والاختراع على الصعيد العلمي، ويعين على تجاوز الأشكال السابقة على الدولة أو التواجد المــدني علــى الصعيد السياسي، ويؤدي إلى إخراج اللوغوس من أزمته التاريخية وجعله يــسكن

من جديد جميع أنماط التعبير الثقافي بشكل عام والقول الديني بشكل خـاص لكـي يجعل أبعاد الهوية متجانسة وقابلة للاستمرار.

IV- الهوية في ظل العولمة:

كل ما يمكن قوله عن العولمة في هذه المرحلة هو أنا نشاط معـين أساسـه التنوع ومجاله هو كوكبنا بأسره.وسواء نظرنا إلى هذا المفهوم من حيث المعنـى، أي من حيث حقوله الدلالية المختلفة، أو من حيث مجال عمله الذي لا يستثنى ذرة تراب واحدة من الكون بأقطابه الأربعة،فإننا سنخلص إلى النتيجـة نفـسها: الإرادة الشمولية التي هي - بغض النظر عـن طبيعتهـا- إرادة واعيـة تمامـا بحـدود ممارستها.

ولعل أول ما تتميز به العولمة،باعتبارها ظـاهرة كونيـة،هو أنهـا تمتـاز بالراهنية الدائمة، وتتمنع على الطرح الأحادي بحيث لا يمكن مقاربتهـا بـالتركيز على الجانب الاقتصادية أو الفلسفية وحدها بل تتدخل في ذلك اعتبارات جغرافيـة وسياسية وبيئية.

بيد أن الميزات التي تعتبر أكثر التصاقا بهذه الظاهرة الكونية هي على وجه الخصوص:

1- سرعة انتقال المعلومات وكثافتها،بحيث أصبح العالم قرية واحة على حد تعبير عالم الاجتماع الكندي مارشال ماك لوهان.

2- تعميم أنماط الاستهلاك الثقافي الاقتصادي والإعلامي والقيمي الصادرة عن المتروبولية الدولية والتي تهدف في المقام الأول إلى إعادة موضعة الجماعات المختلفة ضن الفلك الجديد أي ضمن حدود تتنكر للتاريخ ولا تعترف بالجغرافيا.

3- تفتيت وحدة الدولة القومية ودك "حصونها" ثقافيا بالقضاء على الثقافـة الأصلية أو المهيمنة لإفساح المجال للثقافات الفرعية ؛ وإعلاميا من خـلال فـضح بعض الممارسات وتعريتها.

ويمكن مقاربة مفهوم العولمة من خلال ما يمكننا تـسميته ب "العقلانيـات الثلاث" التي عرضها فيلسوفنا على النحو الآتي:

- "عقلانية حسابية":مجالها المبادلات الاقتصادية على مستوى الكوكب.
- "عقلانية أدواتية":مجالها التقنيات والاتصال.

- "عقلانية عنفوانية": مجالها السياسة والعلاقات الدولية(43).

وبناءا على ذلك تأخذ العولمة أشكالا متعددة نوجزها فيما يلي:

1- العولمة الثقافية: تستهدف تعميم أنماط التعبير الثقافي الصادرة عن المتروبولية الدولية في مجالات الإعلام والفن والفلسفة والعلم..

2- عولمة اقتصادية:تكمن في اتباع الأساليب اللبرالية في الإنتاج أو ما يسمى باقتصاد السوق.وإذا كان هذا النوع هو أكثر أنواع العولمة إيجابية إذا ما أحسن التعامل معه إلا أن "الكلفة الاجتماعية" المترتبة عليه تقلل بالفعل من فاعلية هذا النظام.

فقد تلاشت بالفعل "مثل العدالة والمساواة والاستقلال، والآفاق الروحية للإنسانية،ومشاريع السعادة والتعايش تاركة محلها ل "نموذج" الاستهلاك لعدد متنام من المنافع المادية موزعة بشكل سيء"(44). فقد أدى التوزيع غير العادل للثروة على الصعيد العالمي إلى تكوين بؤر للفقر في أماكن معدودة من المعمورة أصبحت شيئا فشيئا تغذي ردود الفعل الهووية في أمريكا اللاتينية وفي الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا الساعية إلى البحث عن بديل آخر للعولمة الاقتصادية "فقد أعادت اللبرالية الاقتصادية المعممة تشكيل المخيلة الاجتماعية والمثل المشتركة ،والتمثلات الثقافية ،كما أنها زادت علاوة على ذلك من تفاقم الأزمة الاقتصادية والسياسية والثقافية الحالية دون أن تتمكن من رسم مرجعيات أيديولوجية وقيم اجتماعية جديدة"(45). تلك هي إحدى مفارقات العولمة التي قضت بالفعل على البنيات الاجتماعية التقليدية وأنظمة الرعاية والضمان الاجتماعي – على ما تنطوى عليه من موروث سلبي- واستبدلتها بسلطة السوق القائمة على عقلية الربح والنزعة الفردية التملكية l'individualisme possessif التي لا تبقى ولا تذر.

صحيح أن تعميم نموذج اللبرالية الاقتصادية وتحرير المبادلات على مستوى الكوكب قد ساهم في زيادة فرص العمل وتحسين الظروف الاقتصادية لبعض الدول وخاصة في جنوب شرق آسيا من خلال ما يعرف في أدبيات التنمية ب "تصدير التجربة" وتوطين الخبرة التراكمية للشمال في مجال الصناعات والتكنولوجيا والمنظومة الحقوقية المتعلقة بالعمل والإنتاج ،إلا أن العولمة اللبرالية قد انعكست

في المقابل في اتساع غير مسبوق للهوة بين الشمال والجنوب من خلال علاقات إنتاج رأسمالية غير متكافأة داخليا وخارجيا.

3- عولمة سياسية:متمثلة في تثبيت دعائم الديمقراطية اللبرالية على النحو الذي كشف عنه الفيلسوف فرانسيس فوكوياما في "نهاية التاريخ".وتتمثل العولمة السياسية من الناحية الشكلية في حرية الأحزاب،وتنظيم انتخابات دورية..

4- عولمة قووية: (نسبة إلى القوة) يتحدد فيها الحق بمعيار القوة، والتلويح بها، واستخدامها في أحيان عديدة ضد كل من تسول له نفسه الشذوذ على القاعدة. هذه العولمة القووية، العنفوانية هي تعبير عن هوس النظام الذي يضرب سائر الأمكنة بالتوازي، ويقضي على كل منطقة عاصية ،ويسعى إلى تدجين كل الفضاءات المتوحشة جغرافيا وذهنيا.

وبالفعل أدى سقوط الاتحاد السوفييتي إلى قيام قطبية أحادية تمثلها الولايات المتحدة الأمريكية مسكونة بهوس السيطرة ،وتحول العالم من جراء ذلك من "قوة التهديد" التي طبعت الحرب الباردة إلى "التهديد بالقوة"[46] واستعمالها الذي بات أكثر التصاقا بديمقراطية ما بعد الكليانية.

إن الحروب المعلنة على الإرهاب ،بما في ذلك حروب العراق وأفغانستان،إنما تهدف في المقام الأول، بغض النظر عن الاستراتيجيات السياسية والاقتصادية إلى القضاء على كل منطقة عاصية، وإلى توطين كل الفضاءات التوحشة جغرافيا وذهنيا.من هنا ينبع ما يسميه جان بودريار بـ[47] "عنف العولمة" الذي يطارد كل شكل من أشكال السلب والفردنة ويستوعبه، إنه عنف يؤسس للكاووس لأنه "يعمل جاهدا على خلق عالم متحرر من كل نظام طبيعي سواء أكان ذلك النظام نظام الجسد أو الجنس أو الموت أو الحياة ،إنه أكثر من عنف،إنه هوس محموم"[48] ينتقل بالعدوى بشكل مرعب،ويأتي شيئا فشيا على كل أصناف المناعة لدى الثقافات وعلى قدرتها على المقارمة.

إن الأمر لا يتعلق يقول جان بودريار "بصدام للحضارات بل بتطاحن عميق يكاد يكون انثروبولوجيا بين ثقافة كونية لا تعترف بالفوارق، وبين كل ما يحتفظ في مجال معين أيا كان بذرة من الغيرية التي لا تقبل الاختزال"[49].

هذا البعد القووي العنفواني للعولمة يضعها على نحو ما في خانة واحدة مع الأرثودوكسية الدينية إذ كلاهما "يعتبر سائر أنماط الاختلاف والتفرد نوعا من التجديف يجعل تلك الأنماط مرغمة إما على الدخول طوعا أوكرها في النظام وإما على الانحلال"[50] فهل يمكن اعتبار ذلك تحقيقا لأحلام الطوباويين مثل توماس مور وكامبانيلا في قيام عولمة دينية تتمثل في إلكتلكة أو "فكرة العالم المسيحي الموحد" من خلال "إنشاء امبراطورية عالمية إسبانية- بابوية"[51].

العالم يعود إلى المرحلة الأولى،حكم العمالقة و العصر البطولي كما يقول فيكو،إلى بربرية جديدة ،لا كالبربريات القديمة،ببربريات المستوحّش المستهجَن بل "بربرية سمحة" يرعاها سدنة اللوغوس.

5- وعندما تلغي المصانع الكبرى في الولايات المتحدة الأمريكية ،وهي التي تتموضع من منظور التنمية والتخلف في أقصى الشمال،بأبخرتها في الجو ،يكون رد فعلها المدوي والعاصف واضحا في بنغلادش في شكل ظاهرة متكررة من الفيضانات التي تهدد كيان هذا البلد وغيره من الدول الكائنة في أقصى الجنوب.ألا يكفى هذا للحديث عن شكل آخر من أشكال العولمة هو العولمة البيئية؟

وقد كان من الطبيعي أن يؤدي التأحيد أو قوة المشاكلة الميتافيزيقية للكوكب أو "تلك العقلاية الحسابية الأدواتية، العنفوانية إلى قيام ردود فعل من النوع الهووي ،وإلى مقومات وطنية تتمثل في تنامي النزعات القومية (...) وانبعاث الخصوصيات والنزعات الإقليمية والجهوية، واشتداد وطأة التعصب والتطرف،وصحوة الخطابات الدينية- السياسية ،وتضاعف الاعتداءات العنصرية ،والكراهية العصبية،وظهور سياسات داخلية وخارجية قائمة على القوة"[52].

إن تفجر الدعاوى المطالبة ببعث الهويات ،هو على نحو ما شكل من أشكال "عودة المكبوت"، فقد اجتثت "الآلة الحية الكونية" – كما يقول لا توش – كل ما يعلو سطح الأرض لكنها طمرت البنيات الكبرى،واحتفظت دون وعي منها بأساساتها المتمثلة في ذلك الطموح الذي لا يمكن اجتثاثه :التطلع إلى الهوية ومنها إلى التذويت. ويمكن التعرف في ذلك التأحيد أو المشاكلة الميتافيزيقية للكوكب على جذور الثقافات التي تعرضت للإذلال وديست بالقدم،والتي تنتظر الفرصة السانحة

للظهور من جديد ،ظهورا – يقول سيرج لا توش– قد يكون هذه المرة فتاكا ومرعبا.

إن تلك الثقافات المكبوتة المسكونة هي الأخرى بالحنين إلى الثراء القديم واسعادة تاريخانيتها الضائعة، والتي لم تجد مكانها الضروري في العالم نظرا لإيقاعها المنخفض، لم تجد الاعتراف بحقها المشروع في الوجود لمغايرتها الجذرية، ستعود لا محالة من جديد،وستجد فرصة للانبعاث فطائر منارفا لا يبدأ في التحليق إلا عند الغسق.

إن ردود الفعل الارتكاسية على إخفاق وتائر التنمية واسراتيجياتها،والدعوات الكثيرة إلى بعث الهويات القومية والدينية ،ومقاومة التأحيد والمشاكلة الكونية،بدأت بالفعل تأخذ أشكالا مختلفة أكثر عنفا وأشد تجذرا أكثر من أي وقت مضى.وكان من نتائج ذلك أن انقسم العالم إلى عوالم ثلاثة أو عولمات ثلاث هي حسب سيرج لا توش[53]:

– العولمة الحالية وهي عولمة أمريكية تتقاطع كما رأينا في الكثير من جوانبها مع العولمة الدينية المتمثلة في فكرة الكتلكة أو العالم المسيحي الموحد عند كابانيلا وتوماس مور.

– العولمة الإسلامية : وتتمثل حسب اعتقاده في "التدبير التيوقراطي للدولة" وفي "أسلمة الحداثة"، وفي "مشروع إعادة توحيد للجسم الاجتماعي على أساس وحيد هو الرابطة الدينية المجردة مع محو كل الحدود الجغرافية الأخرى"[54].

– العولمة الاجتماعية الديمقراطية التي يدعو إليها مناهضو العولمة.

يقول سيرج لا توش "إن الدين الذي أطر كبت ضحايا تهميش الحداثة، والذين خاب أملهم في المشروع النهضوي الناصري والبعثي الاشراكي العربي، هو عبارة عن عقيدة مجردة، صارمة وكونية" ويضيف قائلا "وهكذا وجدت النزعة الكونية الغربية نفسها في مواجهة نزعة كونية أخرى في مثل قوتها قائمة على رد الفعل"[55].

ومثلما وجدنا في الكتلكة مشروعا كونيا لتأسيس "مدينة الشمس" عند كامبانيلا، فإن التيار الأصولي "الذي اكتسح المجال الذي هيأته في العالم العربي

التيارات العروبية بشقيها البعثي والناصري"[56]، يسعى في الوقت الراهن إلى وضع اللبنات الأولى "لعولمة أخرى" بديلة بدأت بوادها تلوح في الأفق.

إلا أن الأمر في نظر لا توش لا يتعلق بمشروع مختلف من حيث الجوهر "فمناهضة التغريب عند ذلك التيار إرادة معلنة، لكنها لا تصل إلى حد التشكيك المطلق في جدوى الرأسمالية. فالتدبير التيوقراطي للدولة هو تحريف للحداثة أكثر منه مشروعا مختلفا عنها اختلافا جذريا،وبالتالي فإنه يتضمن رفضا للميتافيزيقا المادية الغربية إلا أنه بحاجة إلى الإبقاء على "قاعدتها المادية" وعلى الآلة بشكل أخص"[57]. إن الأصوليين الجدد يقول أوليفيه روي "هم أولئك الذين تمكنوا من أسلمة العولمة عندما رأوا فيها إرهاصات إعادة بناء مجمع إسلامي كوني وبطبيعة الحال شريطة عزل الثقافة المهيمنة :التغريب في ثوبه الأمريكي،لكنهم لكي يقوموا بذلك فإنهم لا يصنعون سوى كلي على غرار الكلي الأمريكي يحلم بالتوصل إلى "ماكدو حلال" أكثر من حلمه بالعودة إلى موائد الخلفاء الحقيقيين القدامى"[58].

هذا النقد المزدوج للعولمة بما هي أمركة، وبما هي "عقلانية حسابية – أدواتية، وعنفوانية"[59] قووية من جهة، وبما هي تحريف للحداثة، ونزعة ارتكاسية قائمة على "رد الفعل من النوع الهووي" هو الذي ألهم المفكر الإنسانوي ووجهه إلى البحث عن استراتيجية جديدة للهوية في إطار الجدلية المزعومة بين الهوية والعالمية، استراتيجية تستلهم العبر من التاريخ دون إعادة إنتاجه. وبالفعل فقد "استطاع الإسلام، في الفتوحات التي قام بها، إعادة تنظيم المجتمع الإسلامي مع المحافظة على ما هو جوهري في مضمونه الحضاري، لكنه لم يمح آثار الثقافات الأخرى وأنماط العيش المغايرة له"[60].

ومن هنا يمكننا الحديث عن عولمتين إسلاميتين:

– العولمة الأولى هي التي حدثت حول منطقة البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى في العصور الوسطى، وكانت قائمة على نوع من التجانس والتكافؤ، والتبادل الإيجابي، وإقرار الاختلاف، والانفتاح على الآخر وتجربته الحضارية.وهي على الرغم مما شابها من بعض ردود الفعل الهووية المتمثلة على سبيل المثال في الحركة الشعوبية ،إلا أنها كانت إجمالا عولمة متكافئة بما تضمنته من قيم التسامح والاعتدال والانفتاح على الآخر فكانت الحاضرة الإسلامية بالفعل

عالما مصغرا يجمع بين حضارات الشرق الأقصى وبلاد الفرس، والحضارة الهلنستية وتراث العرب و البربر في شبه الجزيرة وشمال إفريقيا، ونجم عن ذلك تبادل للإنتاج المادي والرمزي في كل الاتجاهات.

أما العولمة الأخرى فهي التي تحدث عنها سيرج لا توش ،وهي علاوة على التناقض الذي تحمله في طياتها والذي يتمثل في "التحديث بدون حداثة" كما يقول،استبعادية لا تعرف التسامح. "لقد أدت ردود الفعل الهووية والارتكاسية هذه إلى نشأة خطاب أيديولوجي جديد يرتكز تارة على أيديولوجيا دينية تعبوية، وتارة على الشعور بالانتماء العرقي،وتعتمد تارة أخرى على نزعة قومية كليانية ،ويتغذى هذا الخطاب من اليوتوبيا الشعبوية المقرونة بشيطنة الآخر وتبرير استبعاده"[61].

هنا نجد نوعا من تجربة "مسح الطاولة"عند الفيلسوف لأنه يحل كل الخطابات العربية المعاصرة في خانة "حضور العدم" طالما أنها عاجزة عن الانطلاق من الوجود "الآن وهنا". لكن السؤال الأعمق الذي يعبر عن عمق المساجلة والنقد المزدوج عند المفكر الإنسانوي هو: "أليس من الضروري أن نحدد موقعنا في تيار العولمة الذي يميز عصرنا لكي نتفادى في الوقت ذاته الوجود الأحادي وتأحيد الوجود؟[62].

إن حل هذه المعضلة يتمثل في إعادة التفكير في الهوية في إطار المعطي الجديد الذي هو العولمة فلا يكون مطلب الهوية والخصوصية الثقافية عندنا سببا للانكفاء على الذات،ولا تؤدي بنا المشاكلة الميتافيزيقية للكوكب إلى التلاشي والذوبان وهذا يتطلب "إعادة صياغة هويتنا"[63] لتتأقلم مع معقولية العلم والتكنولوجيا،ولتخضع لمتطلبات الثقافة النقدية: باختصار أن نصبح جزءا من العالم.

وطالما أن العولمة ليست خيرا محضا ولا شرا محضا فإننا مطالبون بالتعاطي الإيجابي معها وذلك ببلورة استراتيجية ذاتية تأخذ في الحسبان الخصوصية الثقافية المرنة والديناميكية مع الوعي في الوقت ذاته بمخاطر العزلة والانحسار ضمن الحدود الضيقة للدولة القطرية.

المصادر والمراجع:

1- Fathi Triki , La Stratégie de l'identité,Editions Arcantères ,Paris ,1988.
2- Fathi Triki, Les philosophes et la guerre,Editions Bairuni,Tunis,1985.
3- Serge Latouche, L'occidentalisation du monde, La Découverte, Paris,2005.
4- Gianni Vattimo, La fin de la modernité ,nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne,Trad.Charles Allunni,Ed.Seuil,Paris,1987.
5- Jean Baudrillard,"La violence de la mondialisation",Le Monde diplomatique ,novembre 2002,p.18.
6-Mxime Rodinson, "La peste communautaire",Le Monde ,1er décembre,1989.

7- فتحي التريكي، رشيدة التريكي،فلسفة الحداثة،مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992.

8- فتحي التريكي،العقل والحرية،تبر الزمان،تونس،1998.

9- فتحي التريكي،الفلسفة الشريدة،مركز الإنماء القومي،بيروت،بدون تاريخ.

10- فتحي التريكي،قراءات في فلسفة التنوع ،الدار العربية للكتاب،1998.

11- جياني فاتيمو،نهاية الحداثة،الفصل التاسع : "التأويلية والانثروبولوجيا"، ترجمة البكاي ولد عبد المالك، مجلة فضاءات ، دار الأصالة والمعاصرة، العدد 21-22، سنة 2005، ص ص 50-67.

12- جياني فاتيمو،نهاية الحداثة،الفصل العاشر: "العدمية وما بعد الحداثة في الفلسفة"، ترجمة البكاي ولد عبد المالك، مجلة فضاءات ،دار الأصالة والمعاصرة،العدد 19-20، سنة 2005،ص ص63-79.

13- ماكس هوركهايمر،فلسفة التاريخ البرجوازية،ترجمة محمد علي اليوسفي،دار التنوير للطباعة والنشر،بيروت،1989،ص 66.

14- البكاي ولد عبد المالك،"المجتمع المدني،الدولة والسوق"،مجلة دراسات،العدد 2005،24 ص ص37-66.

الهوامش:

(1) Le petit LAROUSSE, Larousse,Paris, 2007,p.561.
(2) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, Arcantères,Paris,1998, p.24.
(3) Fathi Triki, Stratégie de l'identité, op.cit.,p.25.
(4) Ibid.,pp.24-25.
(5) bid.,p.26.
(6) Ibid.,pp.27-28.
(7) Ibid.,p.32.
(8) Ibid., pp.32-33.
(9) Serge Latouhe, L'occidentalisation du monde, La Découverte, Paris, 2005, Introduction, p.17.

(10) Maxime Rodinson ,"La peste communautaire" Le Monde ,1er décembre,1989.
(11) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.35.
(12) Ibid.,p.35.
(13) Ibid., pp.36-37.

(14) فتحي التريكي،رشيدة التريكي،فلسفة الحداثة،مركز الإنماء القومي،بيروت،1992،ص ص 19-20.

(15) نفس المصدر،ص 20.

(16) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.39.
(17) Michel Foucault,Le souci de soi ,Ed.Gallimard,Paris,1984,cité par Trki,op.cit.,p.39.
(18) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.39.

(19) فتحي التريكي،فلسفة الحداثة،مصدر سبق ذكره،ص 25.

(20) نفس المصدر ص 19.

(21) Serge Latouche,op.cit., Préface à l'édition de 2005,p.13
(22) Gianni Vattimo,La fin de la modernité, nihilisme et herméneutique dans la culture post-moderne,Traduction Charles Allunni, Ed. Seuil, Paris, 1987, p.171.

انظر ترجمتنا للفصل التاسع من هذا الكتاب بعنوان "التأويلية والأنثروبولوجيا"، مجلة فضاءات، دار الأصالة والمعاصرة، العدد 21-22 سبتمبر- نوفمبر 2005.

(23) المانوية مذهب ماني الفارسي القائل بالثنائية الحادة، أو عقيدة الصراع بين النور والظلام، والتسمية هنا هي من قبيل المجاز.

(24) Gianni Vattimo,op.,cit.,p153.

انظر أيضا مجلة فضاءات،العدد 21-22،مرجع سبق ذكره ،ص 52.

(25) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p .26.

(26) فتحي التريكي،فلسفةالحداثة،مصدر سبق ذكره،المقدمة ص 5.

(27) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.11.
(28) Ibid.,p.11.
(29) Ibid.,p.11.
(30) Ibid.,p 12.
(31) Ibid.,p.12

(32) فتحي التريكي،فلسفة الحداثة،مصدر سبق ذكره،ص 25.

(33) نفس المصدر ،المقدمة،ص 5.

(34) فتحي التريكي،فلسفة الحداثة،مصدر سبق ذكره،ص 27.

(35) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.67.
(36) Ibid.,p.69.

(37) فتحي التريكي،فلسفة الحداثة،مصدر سبق ذكره،ص28.

(38) نفس المصدر،ص 29 وما بعدها.

(39) انظر مقالنا "المجتمع المدني، الدولة والسوق"، مجلة دراسات، العـدد 23، سـنة 2005 ص ص 40-41.

(40) نفس المرجع ص 42.

(41) نفس المرجع،ص ص 42-43.

(42) فتحي التريكي،فلسفة الحداثة، مصدر سبق ذكره،ص 31.

(43) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.17.
(44) Ibid., p.17.
(45) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.17.
(46) Ibid.,p.16.

انظر كذلك، فتحي التريكي، العقل والحرية، تبر الزمان، 1998، تونس، ص 141.

(47) Jean Baudrillard, "La violence de la mondialisation" ,Le Monde diplomatique,novembre,2002,p.18.
(48) Ibid.,p.18.
(49) Ibid.,p.18.
(50) Ibid.,p.18.

(51) ماكس هوركهايمر، فلسفة التاريخ البرجوازية،ت محمد علي اليوسفي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت،1989، ص 66.

(51) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.17.
(52) Serge Latouche,op.cit.,p.16 et sq.
(53) Ibid.,p.18.
(54) Ibid., p.18.
(55) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.10.
(56) Serge Latoche, op.cit.,p.18.
(57) Serge Latouche,op.cit., p.19.
(58) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,p.17
(59) Ibid.,p. 23.
(60) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité, op.cit.,pp.17-18.
(61) Ibid., p.9.
(62) Ibid.,p.94.

التجربة الفلسفية وحدود الممارسة
في فكر فتحي التريكي

بن شرقي بن مزيان(*)

إن النقد الوحيد المبرر للأنماط الثقافية ذات النزعة المركزية الأوروبية والضغط الأمبريالي المفروض على الثقافات غير الأوربية، لا يجب مع ذلك أن يهاجم الأسس الخاصة بفكر وبطريقة عقلية للحياة شموليين ويتجاوزان الحدود الحضارية.

يورغن هبرماس، بعد ماركس، ترجمة محمد ميلاد

الأستاذ بن شرقي بن مزيان، قسم الفلسفة جامعة وهران

أولا: الإطار النظري

يتناول هذا المقال بالتحديد مسألة التجربة الفلسفية لدي الأستاذ فتحي التريكي لما تحمله في رأينا من تصور مغايرا لذلك الذي عهدناه لدي مجموعة من المفكرين العرب، حيث نسعى لربط مفهوم التجربة بمفهوم الممارسة، لذلك يبدو من الضرورة بمكان تحديد المسألتين المتعلقتين بموضوع الدراسة ، أي توضيح مفهوم التجربة ومفهوم الممارسة الفلسفية و كذلك مفهوم الحدود.

نستخدم هنا مفهوم الحدود بالفهم الذي صاغه كانط في نقد العقل الخالص حينما حدد الفرق بين الميتافيزيقية والعلم، و بذلك وضع تصورا جديدا لمعني الحدود من خلال الأسئلة الأربعة التي حملت تصوراته حول معني الحدود والتي لخص سؤالها الأول في: ماذا يمكنني أن أعرف؟ والذي قصد من وراءه البحث في شكل المعرفة الميتافيزيقا وتميزها عن العلم بحيث استخدم لذلك منهجا نقديا أي تفكيرا يعود إلى معرفة شروطها. إن الوصول إلى هذا التصور للحدود من خلال معرفة الشروط الضرورية هو الذي نريد استخدمه بنفس الصيغة لمعرفة حدود الممارسة الفلسفية في الفكر العربي.

(*) قسم الفلسفة، جامعة وهران الجزائر.

بينما يحمل مفهوم التجربة الفلسفية التصور الذي طرحه بول ريكور في كتابه ""**التاريخ والحقيقة**"" حينما أراد مناقشة العلاقة بين الفلسفة وتاريخها بإعادة تحديد الروابط الممكنة بين التاريخ والوعي خلافا لتصور هيجل حيث يؤكد على أن ما نرجوه من التاريخ لا يجب أن يكون دائما الدعوة لبلوغ سقف أعلى من الموضوعية في دراسة الأحداث بل يجب التوجه نحو موضوعية القارئ لترتكز المسألة على نوعية القراءة التي تشبه لحظة من لحظات الإستئناف.

يعد هذا الفهم خطوة جديدة في قراءة تاريخ الفلسفة، قراءة ترتكز على شروط عملية التلقي خلافا لتلك التي صاغها مجموعة من الفلاسفة كما هو الحال مع: كونت Comte، هيجل Hegel، برانشفيك Brunschvicg، وهوسرل Husserl في نهاية حياته، وأريك فايل Eric Weil، والذين أرخوا لتاريخ الفلسفة.

ولتفادي مثل هذا النوع يؤكد ريكور على الصيغة المتداخلة بين التاريخ والوعي التي تفرز نظرتين: نظرة تبحث في المنطق الذي يحكم مسار تاريخ أي البحث عن نقاط التجانس وأخرى تريد أن تجعل من التاريخ نقطة لحوار ممكن أي "حوار خاص يتجدد كل مرة (...) مع الفلاسفة والفلسفات الفردية"[1] وتشترط مثل هذه النظرة ضرورة التفرقة بين عمل المؤرخ والفيلسوف فإذا كان الأول يشتغل على التاريخ كمجموعة أحداث فإن الفيلسوف يشتغل على التاريخ على أنه تاريخ ظهور للمعني لذلك يختلف الهدف من مؤرخ محترف إلى فيلسوف مؤرخ ، فبدلا من البحث على النسق يمكن للفيلسوف المؤرخ أن يبحث عن الخصوصية، لكي يتوصل إلى الكيفية التي تعاملت بها مع إشكالية عصرها لأن "السؤال الحي الذي يتميز به المفكر هو هذا اللقاء الطويل مع مؤلف أو مع مجموعة صغيرة من المؤلفين تتجه نحو نوع من العلاقة المتبادلة والخاصة التي يمكن للإنسان أن يضعها مع أصدقائه"[2] مما يوحي بأن ريكور يذهب إلى قراءة للتجربة الفلسفية من خلال فكرة الحوار المفترض بين الفلاسفة من خلال تاريخ الفلسفة والذي يختلف عن ذلك العمل الذي يهدف إلى تتبع منطق حركة الوعي في التاريخ. وفكرة الحوار من خلال تاريخ الفلسفة تتطلب منهجية مغايرة لتلك التي عهدناه لدي البعض ممن يبحث عن منطق للأحداث، لذلك يطرح ريكور ومن دون الخوض في فلسفة للتاريخ ما يسميه باجتماعية المعرفة la sociologie de la connaissance كحل منهجي لدراسة تاريخ الفلسفة، لأنها

تذهب لدراسة ما هو مشترك مما يتطلب من "" المؤرخ الفيلسوف أن يفارق كل نمطية ويتنكر للرؤى البانورامية اتجاه التيارات الفكرية ويتواصل في كل مرة مع مؤلف خاص ويستمع ليس لذاتية المؤلف (...) ولكن لمعني المؤلف في تناغمه الداخلي[3].

إن هذا الطرح لمستوى معين من تناول تاريخ الفلسفة على أساس أنه تاريخ تواصلي بالفهم الذي يعطيه بول ريكور لمفهوم التواصل التاريخي يحيلنا في حقيقة الأمر على فلسفة أخرى للتاريخ حيث أن منطلق مثل هذه الفلسفة يكمن في التقاطع الحاصل بين تصوريين لتاريخها مع التاريخ العام نفسه، والحل الإبستمولوجي النابع من فعل الدمج، هو ما يجعل ريكور يرقى بالتفكير في تاريخ الفلسفة إلى مستوى فلسفة مغايرة للتاريخ، أي فلسفة لا تسعى إلى رسم خطاطة لمنطق حركة التاريخ كما هو الحال مع هيجل أو فلسفة تسعى لنقد حدود هذا المنطق كما هو الحال مع دلتاي بل فلسفة مبنية على فعل التواصل التاريخي المتفرد لكل تجربة فلسفية مما يطرح علينا ضرورة الإهتمام: أولا بمسألة الإنعكاس le reflet أو ما يسميه بول ريكور صراحة بنظرية الانعكاس la théorie du reflet بحيث أن كل فلسفة هي انعكاس لعصرها وهو ما تدعو إليه اجتماعية المعرفة la sociologie de la connaissance، وثانيا بمفهوم الموقف أو الشرط La condition ذلك أن كل فلسفة هـي تعبير عـن هذا الموقف أو عـن هذا الشرط إذ يقول مؤكدا على ذلك "واضح جدا أن الحالة الاجتماعية والسياسية لفلسفة كبيرة لا تظهر دفعة واحدة في النص ولا تسمى ولا تحدد في أي مكان، ولكن مع ذلك يعبر عنها فهي تظهر بصورة غير مباشرة من خلال ما يطرحه الفيلسوف من مشاكل."[4] وبهذه الكيفية ينقل بول ريكور الفلسفة إلى مفهوم الخطاب، بمعنى أن أفق الفلسفة يزداد توسعا بفضل السعي إلى دراسة حركة الخطاب في تكوناته، ففي "" داخل الخطاب الفيلسوف يمكنه أن يظهر عصره، ذلك أن مؤلف الفيلسوف هو مؤلف كلامي، وكلامي فقط، لذا تطرح مشكلتنا البعد الأكثر تطرفا، والأكثر وضوحا للعلاقة التي يمكن أن توجد بين التاريخ الفعلي والخطاب، التاريخ الفعلي الذي يصنعه الناس والخطاب الذي يكونه"[5] إن هذا الربط لتاريخ الفلسفة بتاريخ الخطاب، هو ما نسميه هنا التجربة الفلسفية.

وتحيلنا مسألة الممارسة الفلسفية على تصوريين: إما التناول الأبستمولوجي الذي نجده لدي مجموعة من الفلاسفة كما هو الحال مع دوسنتي، كونغليام، أو جيل دولوز

أو تناول متعدد الجوانب ومتنوع كما هو في العمل الذي قام به ميشال فوكو أو جاك دريدا، والتي تشكل كلها مجتمعة روافد مهمة لفعل الممارسة الفلسفية لدي الأستاذ فتحي التريكي حيث لا ينكر تأثره المباشر أحيانا بهؤلاء.

هذه التصورات كان من الواجب توضحيها لكي نتفهم عمق التجربة التي يأخذ بها الأستاذ فتحي التريكي داخل الفكر الفلسفي العربي الراهن، وهي تجربة نجد لها بعض التقارب اليوم مع تصوريين مهمين داخل الفكر العربي ونعني بهما التصور الذي صاغه بقوة الأستاذ مهدي عامل والتصور الذي يلتزم به منهجيا الأستاذ مولفي محمد(*).

يشكل مهدي عامل داخل الفكر العربي الماركسي مرحلة متطورة من إعادة فهم الماركسية في قالب جديد بل أنه ينطلق من متاقضات الماركسيين العرب ليطرح فهما وتصورا عربيا يمكن أن نعتبره ثورة إبستمولوجية شبيهة بتلك التي قام بها ألتوسير **Althusser** في قراءته لماركس بحيث يؤكد منذ بداية كتابه **مقدمات نظرية** على هذا الطابع حيث يقول " ...فعلى سبيل المثال أقول إن العلاقة بين طرفي التناقض ليست، كما هي في التناقض الهيجلي، علاقة تماثل يختلفان فيها فقط، باختلاف الموقع الذي يحتله كل منهما في هذه العلاقة، بل هي، في التناقض الماركسي، علاقة إختلاف هي في أساس الصراع بينهما، ولا يصير الواحد منهما فيها الآخر، إن هو احتل موقعه، بل يظل في موقعه الجديد هذا مختلفا عنه""(6) هذا التصور جعله يسحب مفهوم الإنتاج الكولونيالي على تحليله للمجتمع العربي، حيث يقول "في ضوء هذا الفهم المادي للتناقض، تبلور مفهوم نمط الإنتاج الكولونيالي. وظيفة هذا المفهوم النظري تكمن في أن يفهم الاختلاف البنيوي بين طرفي التناقض في العلاقة بين المجتمعات المستعمرة أو المستعمرة سابقا والمجتمعات الامبريالية، في

(*) إذا كان بالنسبة للقارئ الأستاذ مهدي عامل معروف نظرا لشيوع فكره بين القراء، فإن الأستاذ مولفي محمد فهو أستاذ الفلسفة بجامعة وهران-الجزائر، له منشورات عديدة ومتنوعة ولكنها ملتزمة بالخط الماركسي ليس من منظور الإعتقاد الأيدلوجي ولكن من منظور علمي بحت، ولقد كانت له في هذا المضمار منشورات عديدة نذكر منه كتابه إنجلز: الفلسفة والعلوم، مشاركته مع جورج لابيكا في قاموس المفاهيم الماركسية، ومشاركته مع باتريك تور في موسوعاته حول الدروانية.

وحدة الطرفين في النظام الرأسمالي العالمي""[7].

حيث يستخدم بقوة بمفهومين مركزين: **مفهوم التناقض، ومفهوم نمط الإنتاج الكولوينالي** ويعمل على تحديد وظيفتهما في توضيح العلاقة البنيوية بين البرجوازية اللبنانية والبرجوازية الامبريالية لذلك جعل من الواقع موضوع معرفة، وهو بهذا التصور يطرح قضية قانون **تفاوت التطور**+ هذا القانون الذي غاب عن التصورات الماركسية العربية في تطبيقها للماركسية على المجتمعات العربية بحيث ظهرت المسحة الهيجلية على يساري البرجوازية العربية الصغيرة في الوقت الذي كانت تسعى بوعي أو بدون وعي مسايرة الطبقة العاملة في المجتمعات العربية ويتزع مفهوم **الانتاج الكولونيالي** على مستويات نظرية وأخرى عملية يمكن حصرها فيما يلي: التخلف و**مفهوم البنية بحيث ينحل التخلف إلى: فائض الاستغلال** surexploitation، **وقوة الردع التاريخي، ومبدأ للاتكافؤ في التطور** Inégalité de dévloppement ، **وجيش الاحتياط من العمال، والرسملة** capitalisation **بينما البنية فتنحل إلي** مفهوم القطع البنيوي، ومفهوم الواقع النظري، ومفهوم الحركة الابناذية centrifuge والحركة الانجذاتية centripète للصراع الطبقي، وأخيرا مفهوم التفاوت البنيوي. لقد ساعدت بلا شك مثل هذه التحديدات النظرية وإنطلاقا من الواقع، الأستاذ مهدي عامل على ممارسة الفعل الفلسفي من حيث هو إدراك للواقع.

ثانيا: التجربة الفلسفية وتشخيص الأزمة

هذه التجربة ليست بعيدة عن تلك التي يقوم بها الأستاذ فتحي التريكي ليس من منظور أنه يريد من خلالها مقاربة الواقع بالكيفية التي حلل بها مهدي عامل المجتمع اللبناني فقط، وإنما في مقاربته للواقع العربي عموما في تحديث علاقته بالتراث.

ما يمكن ملاحظته ونحن نتأمل اليوم في بداية هذا القرن الجديد ما كتبه المفكرون العرب أن جملة المشاريع التي حلمنا بها طيلة قرنين أو ثلاث قرون من الزمن الماضي لم تأت بالنتائج التي كنا نصبو إليها، وفي هذا لا نخص مشروعا دون آخر بل أننا نتحدث عن كل المشاريع الفكرية بتعدد خطاباتها وتنوعها، ربما الشيء الذي غاب عنها هو عدم الوقوف على وضع عملية تشريح صحيحة Le vrai

---

+ التركيز وارد في النص

diagnostic للواقع وتحديد واضح وعملي إتجاه المصير العربي.

إن العملية التشريحية تُمكننا من أن نقف على الوصفة الصحيحة التي نعالج بها أزمتنا لأن المهنة الأصلية لعملنا تكمن في البحث عن الحقيقة لا التشريع بإعتبارها مهمة العمل الفلسفي.

إن مهمة الفيلسوف اليوم يحددها دولوز **Delueze** في إنتاج المفاهيم "إن الفيلسوف صديق المفهوم، إنه بالقوة مفهوم. مفاد هذا أن الفلسفة ليست مجرد فن تشكيل وابتكار وصنع المفاهيم، ذلك لأن المفاهيم ليست بالضرورة أشكالا أو اكتشافات أو مواد مصنوعة. إن الفلسفة، بتدقيق أكبر، هي الحقل المعرفي القائم على إبداع المفاهيم"[8]، فإبداع المفهوم يشكل جوهر تاريخ الفلسفة رغم أن البعض راح يبشر بنهاية الفلسفة حينما تخلت في بعض فترات تاريخها عن مهمتها في إنتاج المفهوم، يقول دولوز "لدينا أبدا، على أي حال، مشكلة تتعلق بموت الميتافيزيقا أو بتجاوز الفلسفة (فتلك الأفكار) هراءات لا جدوى منها وشاقة. هل نستمر في الحديث الآن عن إفلاس الأنسقة والمذاهب، بينما كل ما حدث هو أن مفهوم النسق هو الذي تغير. كلما تم إبداع المفاهيم في مكان وزمان ما، فإن العملية المؤدية إليه ستسمى دائما فلسفة، أو لن تتميز عنها نهائيا حتى و إن أطلق عليها اسم آخر"[9].

تبعا لهذا يمكننا أن نطرح فكر الأستاذ فتحي التريكي الذي يأتي مغايرا لما عرفه الفكر العربي والخطاب العربي من حيث عمق النظرة والانتباه المتفرد للكيفية التي يمكن من خلالها تناول موضوع الفلسفة العربية، دون الدخول في نزعة النمذجة L'archetypisme التي طبعت بعض المفكرين العرب.

ينتمي الأستاذ فتحي التريكي إلى دائرة ما نطلق عليه اليوم الفلسفة العربية المعاصرة التي يتناول ممثليها بشجاعة مثيرة للإنتباه حاضر السؤال الفلسفي، والذي لم يعد محصورا في إنتاج الأنساق بقدر ما هو في التفكير، الفلسفة ذاتها التي يسميها بفلسفة التنوع والتي تتأسس على الإيمان بالعقل والحرية، كطابع تتأسس عليه الفلسفة اللانسقية أو **الفلسفة الشريدة La Philosophie Nomade** النص الذي من خلاله يؤسس لشرعية السؤال الفلسفي والذي بدوره لم يعد حكرا على جغرافية معينة أو جنس بشري لا لشيء سوى لأن كل سؤال للفلسفة يجب أن ينبني على العقل الذي لا

يقبل حصرا جغرافيا أو عرقيا، فالفلسفة الشريدة هي بيان لشرعنة التجربة الفلسفية من جهة ومن جهة ثانية تحرير عملي من الأزمة السيكولوجية التي وضع الفكر العربي نفسه حبيسا لها.

إن غياب السؤال الفلسفي في عالمنا العربي يعود لسبب هو أننا مازلنا نتعامل مع نماذج تراثية تشكلت وشكلت فترة مضت من الفكر البشري وأصبحت متجاوزة، ولم نول أهمية لذلك التحول الذي حصل في الخطاب الفلسفي بعد الأزمة التي ألحقت بما يسميه موسي وهبة **أزمة اليونيفرسيل** " والذي دخل هو الآخر في (أزمة) عالمية منذ أن أدخله في ذلك نيتشه في نقده للحداثة وهيدغر في تفكيكه لتاريخ الميتافيزيقا... ومنذ أن أقفل الحلقة فلاسفة البراغماتية المعاصرة من جيمس إلى رورتي"[10].

يقدم الأستاذ التريكي حلا مخالفا كما يبدو لنا ينم عن تأسيس جديد لحضور السؤال الفلسفي يسميها بفلسفة التنوع فمن خلال تحليله لتطور تاريخ الفلسفة يؤكد على أن الخطاب الفلسفي يعيش أزمة، وأزمة الفلسفة "ليست ابنة اليوم، أو الأمس، هي أزمة مزمنة ولدت مع ولادة الفلسفة نفسها، ولعلنا لسنا نغالي إذا ما قلنا إن التفكير الفلسفي، بما أنه نقد قبل كل شيء، أخذ ورد.. هو دائم التأزم، دائم التغير، لا يمكنه البتة أن يقر بفكرة ما ويستقر عليها"[11]، ووعيا بحركة تطور التاريخ البشري لعملية تولد أساليب التفكير حيث يسمح ذلك بوضع خطاطة للإجابة عن أزمة الفلسفة العربية ضمن التصور نفسه الذي يمكننا من خلاله فهم الأزمة الحالية للفلسفة، لأن الفلسفة لم تعد هي " ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يعطيك فكرة، إن لم نقل حلا لكل سؤال يطرح عليها، حسب هذه الوحدة الشاملة، لم تعد نسقا وحيدا متماسكا، بل أصبحت حرية وتنقلا، شتاتا وتعددا تنتجها ميادين متعددة فتأتي مختلفة الأوجه متباينة المضارب والمآرب"[12]، ولذا لم يعد البحث عن الفلسفة، نقصد السؤال الفلسفي، متوقفا على تلك المذاهب الكبرى التي تشكلت ضمن تاريخ طويل للفلسفة بقدر ما أصبح يهتم ويتركز على تلك الممارسة العملية.

إن البحث عن الفلسفة يتجلى في رأي التريكي في البحث عن حقول انطباقية الفلسفة التي لا توجد خارج هذا التاريخ الطويل للفلسفة، أي خارج التجربة الفلسفية، بل يمكن الكشف عنها في طروحات السفسطائية التي كانت تعبيرا عن حالات تأزم

للسؤال الفلسفي ولدي أفلاطون، ولكن ميزة هؤلاء أنهم شعروا بخطر الأزمة التي لحقت الفلسفة فبحثوا لها عن حقول التطبيق فكانت في مستوي الخطاب كما عند السفسطائية، وفي مستوي العلم كما لدي أفلاطون الشيء الذي يدفعنا ربما اليوم إلى التفكير لا في أزمة السؤال الفلسفي بقدر ما يجب التفكير في كيفيات الممارسة الفلسفية ونعني به أوجه التقليد الفلسفي.

ثالثا: حدود الممارسة الفلسفية:

يحدد التريكي شكلين للممارسة الفلسفية: الممارسة الداخلية والممارسة الخارجية، ويعني بالممارسة الخارجية تلك التي "... يكون حقل انطباقيتها خارجا عنها، فيكون موضوعها غير فلسفي، وطرق تفكيرها مأخوذة عن ممارسات أخرى.. ولا تقوم هذه الفلسفة في عملها باستعمال أداة العقل فقط، كعادتها، بل ربما استعملت أدوات أخرى تقتنيها من ممارسات أخرى كالنقد، والنضال، والتنظيم الاستراتيجي، وغيرها"[13] وهي بذلك تتناول في موضوعاتها الاقتصاد والاجتماع والدين، بينما الخطاب الداخلي فهو " ذلك الخطاب الفلسفي، الذي بعد استيعابه، واستبطانه لميادين خارجة عنه، يتخذ لنفسه كميدان للتفكير، الفلسفة نفسها، أن تصبح الفلسفة، موضوع الفلسفة.. فتقرر ما يجب أن نفكر فيه.. فتقدم لك الحقيقة الفلسفية في جلائها، وتقرر بالتالي الأرضية التي بني عليها التفكير الفلسفي"[14].

تبعا لهاتين الصورتين يمكن أن نقرأ تاريخ الفلسفة لكي نستجلي الصورة الحضورية للفلسفة والتي لا يمكن أن تكون خارج طبيعة النوع الخارجي لا لشيء سوي لأن الأنموذج الداخلي يبقي في نظره لصيقا بفترة كانت الحاجة فيها إلى تدويل الفلسفة، كما يقول، ماسة في القرن التاسع عشر بغية إقحامها في المؤسسات الجامعية وتدريسها ومن ثمة فإن النمطية الداخلية ليست كلها تاريخا للممارسة الفلسفية، لذا فإننا نجد ضمن تاريخيتها ممارسات تخرج عن هذا النمط، كما هو الحال في الفلسفة العربية حيث تظهر أوجه الإبداع " بكل جلاء في الخطاب الخارجي للفلسفة.. الذي ارتبط بميادين أخرى، لهذا نراه في الفقه والكلام، والرياضيات والعلوم الأخرى، في الجماليات في الفلسفة الاجتماعية والسياسية، جاء على يد الطبري، والبيروني، وابن حيان والتوحيدي، وابن مسكويه، وابن خلدون"[15]، ومن هنا تظهر في نظره ضرورة

الأخذ بالممارسة الخارجية التي تبدو نقدا لفكرة التدويل أي " نقد للفلسفة الرسمية ، نقد للممارسة التعسفية التي يقوم بها بعضهم لاستبعاد ممثلي الخطاب الخارجي"[(16)] ويقصد بذلك ماركس و نتشه فرويد وغيرهم.

إن الانفتاح الذي تعرفه الفلسفة مع التصور الجديد الذي يطعم به التريكي تصوره للفلسفة يرسم الحدود بالمعني الذي سبق وأن ذكرناه لدي كانط لمعرفة شروط المعرفة الفلسفية لذلك فهو يعرفنا بإمكانيات متنوعة لقراءة تاريخ الفلسفة تتوافق وشروط الحوار الفلسفي التي دعي إليها بول يكور.

إن تصوره يضع الفلسفة خارج المركزية الغربية لتصبح الفلسفة مبثوثة، وموجودة حيث لم يكن بإمكانها أن توجد، وهو ما يبشر بانفتاح للفلسفة بمعني "أن الفلسفة المفتوحة، بما أنها تقر بمبدأ التعدد والاختلاف، ستترعرع، ليس خارج الأنساق فقط، بل خارج أسوار الغرب أيضا، ولتلتصق بهموم الشعوب الأخرى، وتحطم مركزية الغرب على الصعيد الفكري"[(17)] ومن ثمة تغدو الفلسفة المفتوحة في نظر التريكي فلسفة غير محصورة بموضوع أو نسق إنها ببساطة فلسفة التنوع.

ترفض فلسفة التنوع منطق العقل الموحد الذي لا يؤمن بالحرية والاختلاف، وهو بذلك تعد آلية نقدية في وجه كل غطرسة محتملة للعقل المبني على كونية مركزية غربية، فغاية فلسفة التنوع تحطيم الكونية الغربية " لأن الفكــر الكونــي خاصية أساسية للفلسفة الغربية، بانقراضها ينقرض الفكر الغربي المهيمن، فالتنوع في الفكر قاتل للهيمنة الفكرية الأوربية والغربية لأنه يقر حق الاختلاف ويعترف بنسبية المعارف وخصوصياتها كما ينصت إلى الآخر ولا يعترف بمركزية الفكر"[(18)]. إن الغرض من الإيمان بفلسفة التنوع حسب التصور الذي يأتي به الأستاذ التريكي هو بمثابة الخيار الإستراتيجي الذي يهدف إلى إرساء قواعد الفعل والقول الفلسفي تماشيا مع المعطيات العلمية في مجالات العلوم الطبيعية والعلوم السياسية والاجتماعية لأن هذه العلوم، وكما يذكر، عاشت بعد القرن التاسع عشر تحولات في البناء الابستمولوجي لقواعدها المعرفية ولم تعد تلك المفاهيم والتصورات تتلاءم مع ما أتت عليه مفاهيم النسبية والقوانين الافتراضية في العلوم الطبيعية ولذا فإن ""العقل الذي يلم الشتات ويوحد المفاهيم أي هذا العقل المبني أساسا على ميتفزيقية التوحيد لم يعد

يستطيع أن يقدم لنا صورة واقعية للأحداث الطبيعة والاجتماعية"[19]، ومن ثمة أصبحت الحاجة إلى تجاوز العقل الموحد المبني على معقولية الفكر الكلياني لا تظهر فقط في العلوم الطبيعية بقدر ما تبدو في كل المجالات حتى السياسية والاجتماعية منها، لتجاوز قوي الهيمنة والغطرسة وفتح الباب أمام الحرية والتنوع ومن ثمة تصبح في هذا المستوي فلسفة "التنوع هي فلسفة الحرية والنضال ضد القمع بكل أشكاله وأنواعه، وهي تشهير بنمو القمع والقهر وبنمو الاستغلال وخراب العقل"[20].

إن فلسفة التنوع فلسفة للممارسة بل أنها الفلسفة التي تتكشف داخل الممارسة نفسها ولذا يعطيها صورا تاريخية يمكن حصرها في أربعة:

وهي المدرسة السفسطائية لأن السفسطائية كانت فلسفة ضد نظام النسق ولم تحصـــر نفسها ضمن تلك النزعة الطبيعية ولذلك كانت في رأيه "بداية الفلسفة اللانظامية التي تقول بالكثرة والتعدد والنسبة"[21] حيث عاشت مقهورة إلا أن أتى الفلاسفة اللانظاميون ويقصد بذلك: ماركس، وفرويد ونيتشه وأعادوا لها قيمتها وذلك بتحطيمهم النسق الذي قام وفقا لمنطق العقل الموحد المبني على فهم المعقولية كأساس لتلك الممارسة العلمية، ومن خلالها أصبحت الفلسفة بدون موضوع، فلسفة موجودة في كل ميدان و في كل موضوع أي فلسفة تقر بمنطق التنوع، ثم هناك الصورة الآنية التي يعطيها الأستاذ التريكي موجودة كذلك لدي ماركس برفضها الانغلاق ضمن النسق، والاتجاه الدحضاني La réfulabilite الذي يؤمن به بوبر في العقلانية النقدية حيث تصبح هذه الأخيرة مقياس العلمية وفي التراث العربي يأخذ نموذج ابن خلدون الذي آمن بل عمل على إيجاد تطبيقات للعقل خارج العقل التنظيري المبني على الوحدة الميتافيزيقية اليونانية للوجود. إن فلسفة التنوع يمكن اعتبارها فلسفة للتاريخ من حيث أنها لا يمكن أن تُفهم كلحظة تقيمية وتقويمية للسؤال الفلسفي بقدر ما هي أمل في الحضور لبناء السؤال الفلسفي في ثوب جديد رغم أنه ضاربا في التاريخ ولكن قوة الغطرسة المركزوية، وطغيان النسق لم تترك لها الحق في الظهور.

ولم يخف التريكي موقفه من القراءات الاندفاعية والحماسية التمجيدية للتاريخ والتراث العربي، بل حتى الاستشراقية الغربية والعربية المستشرقة كما يحلو له وصف ونقد الأستاذ سامي النشار بذلك في اختفائه تحت عباءة رينان[22] وحتى

الوضعية الخطية مبنيا ذلك التحول الذي أحدثته دراسات الأستاذين طيب التزينيي وحسين مروه في تغير الاتجاه في البحث داخل تاريخ الفلسفة عن صور واستنطاقات جديدة تنزح كلها إلى نقد المركزية الأوربية مبينة الأصول المذهبية للفلسفة العربية وذلك من خلال إحياء التراث والتاريخ الفلسفي العربي، أو كما يعبر عنها التريكي نفسه بأنهما بثا روح جديدة داخل التراث العربي إلا أن قراءته لا تأتي مناقضة لمجهود هؤلاء بقدر ما تهدف للخروج عن تلك العملية الحصرية للفلسفة بمعني أن هدفه كما يصرح به كان لتجاوز حصر الفلسفة في المذاهب الكبرى كما يؤكد على ذلك والأخذ "بعين الاعتبار تنوع التفكير والمناهج والمواضيع"[23] معتمدا بناء الفلسفة على تحددين: التحديد الداخلي للفلسفة والتحديد الخارجي معتمدا الخصوصية والتنوع في الأفكار الفلسفية ومن ثمة سيكون أمام أي قراءة للتراث والتاريخ ضرورة العمل على عدم الانغماس في النمطية الغربية المؤسسة على منطق العقل الموحد وتبني لنفسها منطق التنوع المؤسسة على النقد والاختلاف و الحرية.

لتحقيق هذا الهدف كرس الأستاذ التريكي عمله لبناء شبكة من المفاهيم يراها مؤسسة للفهم والتصور النابعين من التراث الفلسفي العربي وفي توافق تام مع معطيات التراث الفلسفي العالمي حيث يتضح المجهود بكثرة في عمله حول تأسيس مفهوم العقل والحرية والذي كان نتيجة لكتابه "*العقل والحرية*" الصادر سنة 1998[24] حيث يصرح في بدايته " وأكاد أجزم أن قضية التعقل والحرية هي أساس كل القضايا المطروحة لأنها ستنير السبيل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي، وذلك إذا تحرر الإنسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تشده إلى طرح القضية طرحا مغلوطا فيستمر في عدم الانتباه إلى أساس فكرة الحرية وجوهـــرها ويتوجه بالدرس، والتنقيب نحو الكيفيات والأنواع والنتائج فقط "[25] لم يلجأ التريكي إلى النكوص بالرغم من فشل الدعوات الفكرية العربية في تكريس سلطة العقل، بقدر ما مكنته منطلقاته بل فلسفته - ونقصد فلسفة التنوع - من الإبقاء على وميض الحياة مشتعلا، فالإستراتجية الخطابية التي اتبعها لها مميزاتها في بناء المفهوم، بل تأصيل المفهوم لخلق التلاحم الممكن بين متطلبات الواقع والفكرة في حد ذاتها وهذا ما يؤكده في قوله " سيكون البحث في قضية التعقل والحرية من خلال نماذج التفكير التحديثي مفجرا للقدرات العربية التي تتمكن لا من معرفة تصورات الحرية على المستوي الذهني فقط بل

وكذلك من خلال ممارسة مسؤولة للحريات السياسية والاجتماعية والسيكولوجية. بذلك فقط تتكون عندنا تقاليد اجتماعية تتأسس على احترام الذات بجميع تشكلاتها"[26]. وفقا لذلك يذهب التريكي إلى البحث عن تصور جديد للعقل من داخل التراث الفلسفي والذي يجمع بين الجانب العملي والأخلاقي إنه مفهوم **التعقلية**. **La Raisonnabilité**.

ويصرح بالخيار الجديد حينما يقول " ما نريد اقتراحه هنا هو مفهوم جديد لم يستعمل بعد في خضم مفاهيمنا الفلسفية العربية نحاول التعبير عنه عن توجه عملي وأخلاقي مفتوح للعقل ونعني بذلك التعقلية"[27] مستلهما ذلك من الفارابي في رسالته في العقل وفصول منتزعة أين جمع الفارابي بين الجانب العملي والجانب الأخلاقي للعقل الشيء الذي ميز في نظره الفارابي عن تلك الأطر الأرسطية لتصبح التعقلية كما يقول من مشمولات الأيطيقا، إن ما يميز العقلانية والمعقولية والتعقلية رغم أنها نابعة من العقل حيث أن العقلانية تفيد " مذهبا جدليا يقر و يفند ما سواه (و) تفيد المعقولية ما يجعل الشيء قابلا لأن يعرف بواسطة العقل ومن خلال قواعد المنطق وتفيد التعقلية قابلية السلوك البشري العام وممارساته المختلفة لأن تتحدد بواسطة التعقل"[28] بهذا الشكل يستثمر التاريخ حيث لم يعيد بعث مفهوم مختفي في تراثنا فقط، بل قد عمل على فتح وتوسيع الإدراك لبسط العقل في مجال التعامل اليومي، فالتعقلية لا تلغي مفهوم المعقولية والعقلانية بقدر ما تعمل على " تأنيس العقل وفتح المعقولية على الأخلاق والايطيقا حتى ترتبط الحقيقة بالجدوى فينتج عن ذلك عمل إنساني في جوهره و يكون العقل مرتبطا بالتسامح والحوار والسلم"[29]، وهي المهمة التي تصبح من واجبات الفلسفة كما يبين ذلك في كتابه التفلسف العيش معا Philosophie le vivre--ensemble أين تصبح تعقلية الفارابي طريقا لمفهوم العدالة من خلال مفهوم المحبة والأنس مما يتوافق مع ذلك الفهم الذي يعطيه دولوز للفلسفة ويأتي التريكي للتذكير بأهميته ، الفيلسوف صديقا للمفهوم، إنه بالقوة مفهوم كما يقول دولوز.

إن التجربة التي أخذها التريكي داخل الفلسفة العربية المعاصرة أو تلك التي نجدها عند الأستاذ مهدي عامل تبين لنا بأن الإلتزام المنهجي ضرورة من ضروريات العمل الذي يهدف ليس لإستغلال الظرف بل للعمل داخل حلقة متواصلة هدفها تفعيل المبادرة الحضارية للأمة العربية بالإبتعاد الضروري والملزم عن كل ظرفية حماسية.

الهوامش

(1) Paul Ricœur, Histoire et Vérité, Ed Cérès, 1995, P, 39.
(2) Ibid P 44.
(3) Ibid, P 71
(4) Ibid,p,82.
(5) Ibid,p,82.

(6) مهدي عامل، مقدمات نظريةلدراسة اثر الفكر الاشتراكي في حركة التحرر الوطني،ط3 ، دار الفارابي، بيروت،لبنان، 1980، ص 11.

(7) المصدر نفسه، ص 11.

(8) جيل دولوز و فليكس غتاري " ما هي الفلسفة " ترجمة مطاع صفدي و فريقه (ط 1) مركز الإنماء القومي ، بيروت ، لبنان ، 1997 ص 30

(9) المرجع نفسه ، ص 33

(10) موسى وهبة " ابن رشد و إمكان القول الفلسفي بالعربية اليوم"" ص 116 ضمن مجلة الفكر العربي المعاصر العدد 108 /109 لسنة 1999 مركز الإنماء القومي _ بيروت _ لبنان .

(11) التريكي فتحي "" الفلسفة الشريدة "" (ط،1) مركز لأنماء القومي _ بيروت ، لبنان 1987 ص 13

(12) المصدر نفسه، ص 15

(13) المرجع نفسه، ص 17

(14) المرجع نفسه، ص 17

(15) المرجع نفسه، ص 31

(16) نفس المرجع ص 28

(17) نفس المرجع ص 34

(18) التريكي فتحي "" قراءات في فلسفة التنوع"" (ط،1) الدار العربية للكتاب تونس 1988 ص 20

(19) المرجع نفسه، ص 10

(20) نفس المرجع، ص 16

(21) نفس المرجع، ص 61

(22) انظر الصفحة 29 من كتابه الفلسفة الشريدة

(23) المرجع نفسه، ص 33

(24) الكتاب صادر عن دار النشر تبر الزمان بتونس سنة 1998 في طبعته الأولى يقع في 149 صفحة

(25) التريكي فتحي "" العقل و الحرية "" (ط1) دار تبر الزمان ، تونس 1998 ص 8

(26) المرجع نفسه، ص ص 8 ، 9

(27) المرجع نفسه، ص 38

(28) المرجع نفسه، ص 39

(29) المرجع نفسه، ص 55

قراءة في الهويات البديلة
من خلال أعمال الدكتور فتحي التريكي[1]

الناصر عبد اللاوي(*)

إنما نريد في هذه المقاربة الفلسفية أن ننظر في أعمال الدكتور فتحي التريكي من خلال مسألة الهوية الواردة في **كتابه الحداثة و ما بعد الحداثة** على إعتبار **أن الهوية واقعة فكرية تنطوي على جدة لم نفرغ بعد من استجلاء معناها، وشغفنا بهذه المسألة نابع أساسا من هذا الفيض المعرفي الذي إنبجس حضوره في زمن العولمة الذي تطوقه ترسانة التكنولوجيا، فهذه المسلكية التي إنتهجها المفكر العربي تنم عن راهنية التفكير وسبر لأغوار التصوّرات الكونية التي تخرج فيها الهوية من بوتقة الهوهو لتتسع لمنطق الهويات والتذاوت والتي تمخضت في عمق نظر فلسفي أسماها الدكتور فتحي التريكي: الهوية البديلة فهذه الإسمية ارتبطت أساسا بمشروعه الفلسفي الذي يعرضه على العالم العربي والفكر العالمي** ضمن هذا الطرح الإشكالي :

"**هل يمكننا التمترس بالذاتية والهوية في عالم اصبح بفضل التطور التكنولوجي والفيض المعرفي العلمي متقارب الحدود منفتح ومتداخل العناصر والهويات؟** "

فهذا التصور الكوني يكشف لنا عن سبق فلسفي في بلورته لراهنيه العصر ومستلزمانه وهو تحول إستراتيجي في إعادة هيكلة إسمية الهوية ومشكلاتها في آن و التي استوجبت من المفكر تجديد مجالات اشتغالها وتمظهراتها ونجاعتها في مشروع فلسفي لا يخلو من فرضية عمل ينطلق منها ليرسم مسلماتها ويمتحن قضاياها ليبلغ المقصد والغاية، فلا مندوحة إذن من كشف النقاب عن فرضية عمل الدكتور فتحي التريكي باعتبارها تمثل الخيط الناظم الذي يمسك تصوره لمنزلة الهوية في نطاق العولمة و الكونية الذي أعلن عنه صراحة في **كتابه الحداثة**[2] **وما بعد الحداثة** ويمكن صياغة فرضية عمله في الإجراء الفلسفي التالي:

فإذا كانت الهوية تشكل إستراتيجية في مكتسبات عصرنا وبناء "تصورات مستقبلنا" وأنا جزء منها باعتمادي ذاكرتي وانتمائي ومرجعيتي لبناء هويتي فإن

(*) باحث في الفلسفة المعاصرة بالجامعة التونسية.

الأمر يقتضي مني ضرورة أن أشخص فيها معالم مستقبلي من خلال ما يقدمه إلي حاضري من إبداعات وأفكار ومكتشفات علمية وتكنولوجية ويمكن أن تحول هذه الفرضية التي تمثل الأطروحة الأساسية في مبحثه إلى عناصر أساسية تكشف بوضوح عن تصوره الفكري المابعد حداثوي.

أولا: الطابع التوجيهي الذي تتميز به فلسفة التنوع و سعيه الدؤوب في ربط الفلسفة بالواقع المعيش الذي تفاعل معه الفيلسوف.

ثانيا: التفاعل مع المتغيرات المتسارعة في تكنولوجيا الاتصالات والحواسيب واتساع السوق العالمية التي تفضي إلى تغير معاني القيم والتغيرات الإجتماعية.

ثالثا: المفهوم الخاطئ الذي يرتبط بعوامل الصمود ضد العولمة غير الحميدة من خلال إعادة توثيق مفهوم الهوية بثوابت الأصل والماضي، وربطه بقيم أخلاقية مثبتة في الروحي عامة وفي الديني .خاصة (ص 196)

رابعا: شغف المفكر بمفهوم التحديث من خلال العملية المعقّدة التي تطرحها جدلية العودة والتجاوز "عودة الماضي الذي قد أحكمنا السيطرة عليه... وعودة قصد تنفيذ إحداثيات المعرفة والممارسة لتحقيق سعادة الجنس البشري بتحسين الوسائل الثقافية والعلمية والتقنية" (ص 197).

فهذه الإمكانيات الفلسفية التي يطرحها المفكر العربي تنطوي على علاقة توتر بين الهوية والغيرية التي تفضي ضرورة إلى إثبات مركزيتي الهوية الخاصة المتقوقعة داخل الهوهو والغيرية باعتبارها هوية مضادة وهذا التصور يلتقي بالفكر الكوني الذي يطرحه الفيلسوف الأمريكي رورتي: من نحن؟ وما المعايير الجديدة التي توحد بيننا وتسطر الخط الفاصل مع الآخرين؟ هل مازالت تتمثل في الوطن وفي الحدود الجغرافية أو اللغوية؟ هل تعتمد الخصوصيات الثقافية أم التاريخية؟" فاستعادة السؤال في شكل إجرائي ينتقل به من مستوى النظرانية الشكلانية إلى مستوى آخر أكثر رحابة وإتساع يعنى بالفعل و الممارسة فتمثله داخل الفكر العربي ليس على شاكلة التصور الليبرالي الذي يدعو بأن نأخذ من الغرب غثه وسمينه بتعلة أن "العقل: يوناني والحضارة: متوسطية أروبية، والطريق إلى النهضة واحد لا تعدد فيها، هي أن نسير سيرة أوروبا في "الحكم" و"الإدارة" و"التشريع"[3].

وإن الطرح الفلسفي لدى الدكتور فتحي التريكي يتجاوز الحلول الجاهزة الوافدة من الآخر كبديل لهويتنا وإنما سؤال "من نحن؟" كإحداثية مركزية في تصور ما بعد الحداثة ينطوي على رجة في منطق الهويات البديلة التي تبعث فينا الإستفادة وبذلك تخرج ضمير "هم" الذي يمثل الإرث الذي ما فتئ يتكرر باستمرار في حياتنا الفكرية والفلسفية دونما مراجعة وتصحيح فتجاوز وبهذا تكون إعادة صياغة سؤال رورتي مشروعة إذا فهمنا مقصد الدكتور فتحي التريكي الذي "يتفادى السقوط في الفلكلورية أو الثقافوية" التي تحكمنا بمفارقة ضرورية و حتمية لا طائلة منها فهذه المفارقة ترجمها المفكر العربي في إمكانيتين إما أن نسقط في "التمجيد والنرجسية الفارغة" أو إلى "التعصّب والعنصرية" (ص 195)[4] والنتيجة المترتبة على الإمكانيتين هي " التقهقر الهووي والتراجعية والتطرف فكرا أو ثقافة واجتماعا".

فما هي الهوية المقصودة في مؤلفه خاصة و تفكيره عامة؟ و كيف تتوافق مع راهنية العصر و مستلزماته الكونية؟

فالهوية لدى مفكرنا العربي لا تعني ذات الشيء: حقيقته وخاصيته كذلك ترتقي فوق ماهو عرضي ومتغير، ولا تنحصر في الدلالة المنطقية التي تعني التساوي والتشابه بين كمين أو كيفيين فكل هذه التصورات تتنزل في الأفق الميتافيزيقي والتي تعتبر الهوية "جوهر الشيء" وإنما الهوية التي يقصدها هي تلك التي تقف صامدة "ضد هيمنة الإمبريالية في صيغتها الجديدة" وهذا الرهان لا يكون ناجعا إلا إذا تجاوزنا "الثقافوية الضيقة" (ص195) وبالتالي تنفتح رؤية جديدة في الهوية تتسم بـــ "صيغة الانفتاح والحركة" التي تستبطن الآخر وتتضايف معه ولكن لا أن تنصهر في ثقافته و إنما لتستبعد الحضور الفعلي الند للند (ص 196).

فالهوية التي يقصدها فتحي التريكي هي تلك التي تتخذ المعنى الجمعي والتي تفضي للتنوع والتعدد وتقصي من دائرتها الواحدية وبالتالي تتجاوز النظرة العدائية التي تستهدف الآخر بكل وحشية لدرجة "القضاء عليه" (ص 199).

وهذا التصور نابع من رؤيته الحداثوية التي انطلقت بصورة فعالة منذ أن أعلن في الفصل الرابع من كتابه "**فلسفة الحداثة**" أن طرح قضية الحداثة والفكر السياسي يثير إشكاليات متعددة ربما تزيد من تعقيد فهمنا لعقلنة السياسة، كمحور

أساسي إنبنت عليه نهضة الغرب وستنبني عليها بحسب إعتقادنا حضارتنا في معاصرتها الحالية لتمظهرات أشكال الممارسة السياسية"

فرسم ملامح جغرافية العقل السياسي العربي هى عملية معقدة حقيقة نظرا للحلول البديلة التي يسعى كل مفكر من زاويته ومن المنطلقات الإيديولوجية التي دجنت تصوراته الفكرية المنعزلة في "بعد واحد" لا حياد عنه.

ولعل الأمر يكون أكثر إنفراجا إذا ما استشرفنا الرؤية المتفتحة لقراءة إرثنا بتطعيمه بمستجدات حداثة الغرب مع الحفاظ على مقومات هويتنا والتي يمكن صياغتها إشكالية على النحو التالي: ما علاقتنا نحن (كعرب ومسلمين) بتاريخ لم نشارك في صيغته وحداثة لم نساهم في بلورتها؟ لماذا نستعرض تاريخ النظريات الأوروبية بدلا من أن نهتم بأنفسنا وتراثنا؟ ولكن إذا ما وضعنا الحداثة الأوروبية وراء ظهورنا، فإلى أي حد نستطيع الإعتماد على عناصر التراث الموروث بمختلف مكوناته الفقهية والكلامية والفلسفية أو حتى السياسية لصياغة فكر فلسفي إسلامي يقوم على نظام الحجاج والبرهنة والإقناع، في تناسق وتناغم بين الدين والعلم أو بين العقل والنقل.

هل تملك الثقافة الإسلامية من الإكتفاء الذاتي ما يجعلها في غنى عن أي إقتباس أو تطعيم، أو تأثير، لتحقق لمجتمعنا ما يصبو إليه من ريادة فعلية ومن يقين ديني؟

فهذا الطرح وإن حاول أن يترجم الأفق النظري الذي يتحرك فيه الفكر الإصلاحي غير أنه بقي سجين البراديغم الفقهي الكلامي الذي يقر بمبدأ المصلحية في الخطاب الديني كخطاب يطور نفسه بمناهج غيره، تطعيما وإثراء، لكنه يبقى داخل حصونه دون مجازفة وهذا الأمر تفطن إليه المفكر العربي المعاصر فتحي التريكي في مبحثه السياسي الذي يتنزل في "الشغل الشاغل للعقل في الوطن العربي" الذي يتسأل عن الإمكانية المفتوحة بين السلطة والأفراد داخل الخطاب اليومي وذلك إستعداد لـــ " بناء مشروعيتها التي تضمن لها البقاء والنجاعة" (فلسفة الحداثة ص 59) والإشكالية المحورية التي يطرحها في مؤلفه "فلسفة الحداثة" النابعة أساسا من تعقل الفكر السياسي وارتباطه بمقومات التقدم العلمي والرقي الإقتصادي: هل تتمترس مشروعية تاريخية تراثية فتتخذ منها حصنا يدفع عنها غوائل التيارات الصراعية المعارضة في شكلها السلمي والعنيف، أم تحاول

الإعتماد على الحاضر بتعقّد مشاكله وتنوع معطياته لتنفتح على المستقبل وتبني بذلك مشروعية نظامية على التقدم والعقل العلمي والتقني الذي تجد نموذجه الفعلي والمعياري في الحضارة الأوروبية أساسا"؟

فهذا الطرح يختزله الدكتور فتحي التريكي في مفهوم "المشروعية" التي "لا يمكنها أن تكون خارج الإرادة الشعبية كما لا تكون خارج العقد الإجتماعي أو الميثاق الوطني لأنها تتطلب الحرية والمعقولية شرطين أساسيين لكل مشروعية ممكنة" (في الحداثة ص 72) فهذا التصور يعطي الإرادة الشعبية إمكانيات لتجاوز حالة القصور والخروج من منطق الوصايا على حد عبارة كانط في سؤاله "ما الأنوار؟" ولكن الأمر يتعدى ذلك بكثير لأن هذه "الإرادة" ارتبطت بتحوّلات إقتصادية مذهلة في عالمنا المعاصر وما أسماها الدكتور فتحي التريكي بـــ "التطورات على الصعيد الإقتصادي والعلمي" وهذا الطرح له أسس في نظرية العدالة "التي دافع عنها راولس في النظام العالمي الجديد والذي إختزلها هذا المنظر الأمريكي في مبدأين عامين الأول يعنى بالحريات التقليدية كالحرية السياسية، حرية القول والفكر وحرية العقيدة وحرية العمل، أما المبدأ الثاني فيختزله في الحقوق الإجتماعية والإقتصادية ويقر المساواة والتكافؤ في الفرص فهذا الطرح الذي يسوقه الدكتور في معرض حديثه عن مفهوم السلطة هو إمتحان إجرائي يريد أن يكشف عن تفاعلاته في الخطاب الكوني في جدلية المساواة واللامساواة وإن كان راولس يصرّ على تعنّته في المبدأ الثاني بإقراره "مبدأ المساواة الديمقراطي" ففي هذا التصور يقع راولس من وجهة نظر فتحي التريكي في نقيضه إستعاد الحرية المطلقة الذي ينادي بها نوزيك والذي ترجمها مفكرنا في أطروحته التالية "إذا كانت واجباتنا وحقوقنا مرتبطة بقدرتنا على العمل، فإن بتوسيع مجال هذه القدرة تتوسع حقول واجباتنا وحقوقنا".

ولكن الخشية كل الخشية من أن تتحول التقنية إلى تنين يحتوي داخل كليانيته مسلطة بديكتاتورية يهيمن بها على إرادة الشعوب وبتحكم في حريات الفرد تحكما يجعله رهين إرادتها وإرادة أصحاب القرار والتقنيات (ص73) فهذا التسلط ينبع عنه لعبة المفارقات بين الدولة والتقنية في جدلية صعبة يعسر فك ألغازها وهذا ما

ترجمه مفكرنا العربي "فالدولة تصبح إرادة تعتمد التقنية والعلم وتصبح السياسة ووظيفة ليس إلا". (ص 73)

ولكن مهما كان هذا التوظيف الذي يختزل في آليات إشتغاله مبدأ المراقبة الذي يسعى قدر الإمكان بأن يعرف "سلوك الإنسان معرفة علمية حتى يتم إخضاعه إلى عمل الدولة، فتضمحل ضرورة المعارضة الحقيقية كما يضمحل الإختلاف والتعدد" (ص 74) والنتيجة النهائية في مبحثه "الحداثة والفكر السياسي" هو أن تتحول من مركزية الإنسان- التقنية إلى مركزية الدولة – العلم. فهذا التحول ينم عن رؤية حقوقية و فلسفية في آن، حقوقية باعتبار أن القوانين هي التي تفرز النظام وفق منطق عقلنة السياسة الذي لا يخرج في جوهره عن الدولة أما البعد الفلسفي فيتمثل في إستحضار البعد القيمي الذي يحمي الأفراد من تنين العقلانية العلمية الموغلة في الصورانية والشكلانية والتي تفقد الإنسان أخص خاصياته وهي الحرية والتفكير، وبهذا يكون رهان الفيلسوف هو العقل والنظام باعتبارهما الكفيلان بتحديد منزلة الإنسان في العالم المعقلن سياسيا.

فهذا الطرح البديل في مفارقات التفكير السياسي عند الدكتور فتحي التريكي في مؤلفه "فلسفة الحداثة" هو وعي مفكر عربي بأزمات الوطن العربي ولكن المسلكية التي انتهجها ستكون أكثر ثراء ونضجا في فلسفة ما بعد الحداثة الذي تتحول فيه خاصية التفكير من الوعي الوطني المعتبر عن أسئلة عصر الفكر العربي إلى رؤية كونية أكثر رحابة تخرجنا من مفهوم الوطنية إلى العالمية.

وهذا التحول ربطه الدكتور فتحي التريكي فلسفيا بتصور أفلاطوني في محاولة لكشف العلاقة الشائكة بين الهوية والغيرية، فإذا عدنا إلى محاولته "لتحديد الواحد من خلال الهوهو" إعترضته "معضلة الغيرية" ولكن لتجاوز هذا الإحراج الفلسفي الشائك يجب علينا "أن نعطي للغير أرضية إيجابية ووجودية" فإذا ما أخذنا بعين الإعتبار هذا التوجه الفلسفي فإننا "سنكسر الوحدة داخل الهوهو" وهذا التصور الأفلاطوني ينسحب أساسا على كل تاريخ الفلسفة وهذا ما عبر عنه فرنسوا لرويال Francois Laruelle أن التفكير المعاصر هو "تفكير في الإختلاف والتنوع" ولهذا يقترح الدكتور فتحي التريكي استبدال مركزية الهوية الخاصة (هوهو) بمركزية الهوية الجماعية أي هويات (ص 199) و بهذا نتجاوز "كل تقوقع في الذات وكل

انكماش في الوحدة" (الحداثة وما بعد الحداثة) وهذا التصور الكوني الذي يخرجنا من مركزية الذات المنطوية على ذاتها إلى صيغة تذاوتية في الأفق الثقافي والحضاري يكسر الجليد الذي انطبع بصبغة كلية توحيدية وبذلك نتحرر من "بوثقة الخبايا الإيديولوجية والمواقف المسبقة في المقاربات الأنتروبولوجية" (ص 199)

ولاستجلاء فهم مسألة الهوية النابعة حتما من تلك المصادرة التي إقتضت لديه أن تبقى الهوية رغم ذلك كله مظهرا موحدا للأنا الشخصي والمجتمعي الكلي ويفترض الدكتور فتحي التريكي مطلبين لفهم الهوية أولها : الفهم الذاتوي الصادر أساسا عن الدولة المالكة لترسانة التقنية المتطورة والتي بوّأتها مركز الصدارة في الثقافة والإقتصاد والسياسة وبالتالي بسطت هيمنتها إستراتيجيا.

أما الموقف الثاني فهو صادر عن "الثقافات الأخرى الغربية" التي تنتهج طريقة الدفاع عن النفس من غطرسة الهيمنة وأعني "تنظيم نفسها للصمود" (ص200) ولعل هذا ما ترجمه صموييل هانتغتون في كتابه "صدام الحضارات" الذي أقر بأن الهويات خاصياتها توترية تقضي إلى أنه "محرك التاريخ يكمن في صراع الهويات" (ص200)

ثانيها الفهم الثاني الذي أطلق عليه فتحي التريكي "الفهم الموضوعي" والذي يترجم في "تناظر وتناسق بين الهوية والعقل" وهذا التصور يرتقي بالعلاقة إلى المجال الكوني الذي يضفي على الرؤية تفاعلا إيجابيا يأخذ بعين الاعتبار "ثوابت الوجود ومتغيراته" وهذا التصور النابع أساسا من الحراك التاريخي والوعي بصيرورة الوجود كإمكانية للتحول الذي يرتبط بتاريخ الإنسان وفاعليته في الوجود وهذا ما أكد عليه المفكر العربي "لنعرف تاريخية الإنسان بحضوره الآني في الوجود من حيث هو إنعكاس الماضي وإستتباع لإفرازاته وانفتاح للمستقبل وانتظام دينمي لحضوره" فهذه الرؤية الكونية المتفائلة تستجلي شرف الإنسان العالمي الذي لا يقبل أن يكون رقما صوريا داخل مصادرات الرياضي وإنما يعد رقما صعبا يصعب تموضعه في خانة بذاتها فهو طاقة حيوية تتضافر فيه كل الأبعاد بكل مقوماته التاريخية، الثقافية والحضارية، إذ يسعى لاستشراف غدا أفضل ويطمع لحياة أكثر وئاما وسعادة، فهذه المقاربة يسميها الدكتور فتحي التريكي المقاربة البديلة في انفتاح تاريخ الذات على الإقبال وهي إمكانية لم تأت من خواء وإنما

انبجست حضوريا من معاشرة الفلاسفة والتواصل بين الفلاسفة والتواصل معهم ولهذا يستدعي الفلاسفة المعاصرين بأن يفكرون معا في مشاغل العصر ونذكر من أولائك الفلاسفة حضورا الفيلسوف الفرنسي بول ريكور الذي استخدم "الهوية السردية" فهذه الإمكانية الفلسفية تخرج الهوية من ذاك "التجريد الذهني الميتافيزيقي" على اعتبار أن الإنسان والمجتمع يقر أن ذاتيتها بواسطة سرد معين للأحداث سواء كانت هذه الأحداث حقيقية أو وهمية ميثولوجية ولهذا تتسع هذه الرؤية الفلسفية لنجاعة الفرد والجماعة[5].

والهوية السردية لا تكون في منطلق الهوهو إنعزالية وإنما تستحضر الآخر كي يسرد التاريخ فتصبح العلاقة تضايقية وجدالية في آن وبالتالي تصبح الهوية على لسانه فيلسوفيا " هوية الوعد والإقبال " (ص 206)

فهذا الإجراء الفلسفي الذي قام به بول ريكور في منطق الهوية السردية يمكن أن نجد له خيط ناظم مع توجه فيلسوفنا العربي في النقاط التالية:

أولا أن تتزل هويتنا في إطار كوني ذاك الذي يتسع "للحياة و المعارف على الصعيد الإنساني" فالانتماء لا يشترط حضور ثقافتي الأحادية الأبعاد فقط وإنما مقومات كياني " تتأقلم مع إحداثيات العصور الحديثة والمعاصرة".

ثانيا: أن نستخدم "العقل النقدي التمحيصي" وذلك لإجتناب العثرات التي تحول دون تمثل "هويتي للكونية الكونية" وكذلك على أن أدرك الكونية الحقيقية التي لا تتعارض قطعيا مع هويتي المتأسسة على الإقبال.

ثالثا: إن اكشف مقاصد المعقولية الغربية التي تستخدم كل الحيل لجعل الكونية عنصرا يخدم مصالحنا ولهذا يدعو الدكتور فتحي التريكي النظر في "إعادة الكونية من جديد" في فلسفة ما بعد الحداثة حتى تستطيع أن نعيد اعتبار "حقيقة مطالب الشعوب الإنسانية".

في رؤية كونية جديدة تسمح بلقاء إختلافات الناس و هوياتهم.

فهذا المشروع يعيد صهر كل تراتيبة بين الشعوب في فلسفة جديدة تنتقي فيها الصراعات ويحضر التفاعل الخلاف لصيرورة التاريخ دون وصاية أو هيمنة على اعتبار أن رهانات العولمة والكونية هو أن تغيب الفرادة الكليانية وتحضر في مقابل ذلك التذاوتية الإنفتاحية وهي لعمري حداثة الحداثة ويمكن أن نترجم هذا

التأويل في قوله صراحة "سيكون حضوري أوضح من خلال مساهمتي اليومية في تكريس العلم والتكنولوجيا داخل مجتمعي بجانب تكريس لقيمي الروحية، وسيكون نضالي اليومي من أجل حرية الرأي والعمل في مجتمعاتي التي مازالت أنظمتها السياسية مغلقة جاب كبير من تكوين هويتي وترسيخها في الحضور" (ص 207).

فالهوية في المقاربة البديلة إذا ما ربطناها بالمشروع الحداثوي تكشف لنا النتائج التالية:

أولا أن تزول فكرة التصورات السلفية القائمة على "فكرة الإنعزال والتمجيد" ولهذا تكشف عن رؤيا أكثر انفتاحا على الغيرية باعتبار حضور التذوات داخل العالم الذي تفاعل مع مقتضيات التحولات الناجمة عن "صعيد الحياة والمعرفة" (ص 204) التي واكبت تطورات العلوم و التكنولوجيا فالهوية لديه لا تقر الخصوصية الثانوية في مبدأ الواحدية الصورية (أ=أ) وإنما تكتسي البعد الجمعي المشترك الذي يساهم في بناء الهوية الحيوية وبذلك نخرج من تلك الرواسب اللاشعورية الكامنة في عفوية بداهة الأجداد واتخاذها قماشة في كل الأزمنة وإنما الأمر يتعدى ذلك لنقدها ومراجعتها وغربلة الغث من السمين بمبراس الحجة ومقومات مستقبلنا النابعة من الوعي الحقيقي بما يفيد موقعنا الحالي و يرسخ مكانتنا الإستراتيجية.إن راهنية العصر لا تأخذ بالأثر و القوالب الجاهزة وإنما بالإختلافات والمفارقات متعددة المنظورات والمناظرات "نحن بحاجة إلى النقد والتمحيص أكثر من حاجتنا إلى التمجيد و الإنعزال (ص 204).

وثاني النتائج هو أن نتخلص من سوء الفهم الذي يندرج ضمن طائلة الإحكام المتسرعة التي تقر بأن "الهوية تأصيل كيان" في نظرة أحادية تقصي من دائرة خطاباتها كل المتاهات الأخرى التي من المفترض أن تكون قد اذكت الهدية وساهمت في حيويتها لأنه القول بتأصيل الكليات يترجم الإنعزال الذي ينبؤ عن عودة المكبوت الإيديولوجي والسياسي في غطرسة جديدة للكليانية التي تبلغ درجة التطرف والإقصاء والتهميش على اعتبار أن ذاتي " لا تكون حقيقية إلا بالنسبة إلى الغير و مع الغير" فهذا التوجه ينم عن نزعة نقدية ثاقبة لكل مستجدات التحول في وطننا العربي الذي يمثل حلقة مفتوحة على العالم لان التمجيد يكسبنا هستيرية مجانية كان بالإمكان تجاوزها إذا ما قيّمنا مكتسباتنا على ضوء مكتشفات المعرفة

الإنسانية فهذا الأمر يدفعنا إلى التمسك بالروح النقدية التي من المفترض " أن تكون حاضرة في كل الميادين دون استثناء لأنه همها تحديد الفكر من وطأة المواقف غير العلمية و التوصل بذلك إلى الحقيقة التي يمكن استغلالها في ما بعد لإثبات ذواتنا في العالم".

وهذا الإثبات يعلن أننا في العالم دون وصاية و إنما القرار ينبع من إرادتنا التي تحررت من عبودية " تمجيد التراث " إلى الحضور الفعلي و الكوني " للنحن" التي عاينت تاريخ الهويات في كل تزامنيتها لماضيها مرورا بحاضرها و استشرافا لمستقبلنا.

وبهذا نكون إزاء "المعنى المفتوح للهوية " الذي يربطه بمطلب العقل الذي يراعى خصوصية التواصل مع الآخر في راية أكثر تفهم وحوار ولهذا يكتسي العقل " صبغة تانسية تجعل من العيش سويا ممكن من جل الهويات الأخرى."

فهذا الطرح قد جذره أساسا في كتابه باللغة الفرنسية " إستراتيجية الهوية" والذي دافع فيها عن أطروحته القائلة بأن الهوية موطن السلام والتعايش انطلاقا من "إستراتيجيا ضد العولمة" وهذا الخطاب هو ما يدعمه العقل وما شرعه الفيلسوف الحقيقي الذي اتخذ من تنين المعقولية العلمية مسافة نقدية تراعي خصوصية المعنى والحقيقة الراهنة التي إقتضت تلازم الفيلسوف مع **المعيش اليومي** و هذا النظر الفلسفي يمثل استباقا في كتاب الدكتور فتحي التريكي الذي هو بصدد الطبع وعنوانه "**المفهوم والفكرة**" والذي يربط فيه المجال الفلسفي بالعالم ضمن إشكالية مركزية تمثلت أساسا في "معرفة طبيعة التحولات العويصة والمختلفة والجذرية التي أثرت في الآن نفسه على الإنسان وعلى محيطه فغيرت طرق مواصلاته ونمط تفكيره كما أحدثت هزات شديدة في نظرتنا للعمل والسلطة والقيم والمعاملات والعلاقات البشرية" (ص 4- 5)[(6)].

فهذا التحول يربطه الدكتور فتحي التريكي ببنية سلوكيتنا التفكيرية والإجتماعية وهذا التوجه يندرج ضمن الوعي بالتحولات التكنولوجية والفيض المعرفي الذي لازمها والذي أسماها" طريقة جديدة للتواصل والذي حددها تعريفيا بـــ "شبكات ونواتات متعددة مترابطة تعمل بواسطة قنوات اتصال على طريقة الإعلامية. (ص5)

فهذا التوجه الكوني الذي طرحه الدكتور فتحي التريكي في تصوره للهويات البديلة يراعي خصوصيات التحولات العالمية وهو مطلب فلسفي لا تستطيع أن نفصله عن النقاش السائد لدى الفلاسفة حول مسالة الهوية ونذكر من ذلك بول ريكور، رورتي، تايلور و هايرماس لأن الهوية تمثل إحداثية و سابقة فلسفية في عالمنا المعاصر و تصور فتحي التريكي ينخرط في مسلكية "الفضاء العمومي" الذي هو من اختراع الفيلسوف الألماني كانط والذي أعاد صياغته هابرماس ضمن "الممارسة والديمقراطية" والذي اعتبره كدائرة التوسّط بين المجتمع المدني والدولة وهذا الإنفتاح بين إرادة الشعوب والدولة كما يحلو لمفكرنا العربي فتحي التريكي أن يسميه في مؤلفه **الحداثة وما بعد الحداثة** وفي فلسفة الحداثة، هو إمكانية لإتيقا التفكير التي تجعل الحوار والنقاش هو الأفق الذي "يجتمع فيه الأفراد لصوغ رأي عام والتحول بفضله وعبره إلى مواطنين تجمعهم آراء وقيم وغايات واحدة "[7].

الهوامش:

(1) الدكتور فتحي التريكي: هو منظر ومفكر تونسي يدرّس بالجامعة التونسية متحصل على كرسي اليونسكو للفلسفة، يدير مخبر الفلسفة "فيلاب" كرئيس له، مدير الفلسفة المعاصرة المرحلة الثالثة. تتلمذ على كبار الفلاسفة المعاصرين وخصوصا ميشال فوكو. له إنتاجات باللغة العربية والفرنسية منها: الفلسفة الشريدة، فلسفة الحداثة، فلسفة التنوع، فلسفة الحداثة و ما بعد الحداثة، العقل و الحرية، و إستراتيجية الهوية.

(2) فتحي التريكي : الحداثة و ما بعد الحداثة.

(3) الدكتور محمد مصباح، فكر، الإمام المتنور، مجلة العربي العدد 404 سبتمبر 1997 ص 36

(4) فتحي التريكي: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي ببيروت 1992.

(5) الدكتور فتحي التريكي : إستراتيجية الهوية.

(6) الدكتور فتحي التريكي: المفهوم و الفكر (في طور الطبع).

(7) حسن مصدق: يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت: النظرية النقدية التواصلية المركز الثقافي العربي – بيروت لبنان الطبعة الأولى.

فكرة الوحدة ومعقولية التنوع

خان جمال(*)

إن ما عرفه المجتمع المعاصر من تطور في العلوم والمناهج جعل من الواجب على الفلسفة إذا ما أرادت التواصل مع عصرها، أن تبتكر ميكانزمات جديدة تعبر عن فهما ووعيها الراهنين وهذا الأمر هو الذي جعل فلسفة التريكي كباقي الفلسفات الأخرى الجديدة تدعو إلى الإنفتاح الفلسفي، والسياسي، والإجتماعي. ينطلق التريكي بكل حذق وذكاء لتحقيق ذلك من دولوز وفوكو ودريدا بورديو وهابرماس ودستني وغيرهم. لذا أعتبرت محاولته بحق من أنضج المحاولات التي تسعى لتأسيس فلسفة في الوطن العربي المعاصر، حيث تبدأ محاولته الأصيلة بالتنبيه إلى الروافد المشتركة لكل خطابات وإتجاهات أصحاب النزاعات الدغمائية في العلم والسياسة والإجتماع القائمة على التمركز والإنغلاق، وهذا ما جعل الأستاذ التريكي يؤمن بضرورة الإنفتاح والتنوع لتفكيك النظرة الكلية والخطاب الموحد. ولكن السؤال المطروح في هذا الصدد هل ترسم فلسفة التنوع جديدا في الفكر العربي المعاصر بالإعتماد على الأخلاق والحوار والتواصل؟ وأين تكمن جدية التريكي في معالجة القضايا الأم في العالم العربي وإلى أي مدى عرف كيف يوظف فكرة التفتح مقابل فكرة الإنغلاق؟ وإلى أي مدى تمكن من رد الإعتبار لفلسفتنا الإسلامية وإسماع صوتها في مختلف المحافل الدولية؟

فكرة الوحدة ومعقولية التنوع

1- كيف نقرأ تاريخ الفلسفة من خلال فلسفة التنوع.

أ- الإنفتاح على التراث

يعتبر التريكي واحدا من الذين أولو إهتماما بالغا بمسألة التراث وعلاقته بما يعيشه العالم العربي اليوم من أزمات وتخلف على جميع الأصعدة، وما يميزه عن باقي المفكرين والباحثين في هذا المجال هو إنفتاحه على مقاربات متنوعة ومختلفة، منها مقاربة العقلانية النقدية التي وظفها في بحوثه حول التراث ، وذلك

(*) أستاذ مساعد كلية العلوم الاجتماعية فرع الفلسفة- جامعة مستغانم.

من خلال دعوته إلى فلسفة مفتوحة مبنية على التنوع والإختلاف، تلك الفلسفة الناقدة والمتجاوزة للواحدية والمتبنية للتعددية والداعية للمعقولية، لذلك كانت محاولته من أنضج المحاولات حيث أنها مؤسسة على قراءة سليمة وأصيلة للتراث العلمي القديم منه والجديد فكيف نقرأ التراث إذن؟ وكيف نتعامل معه؟ وما علاقته بالآخر؟ وهل تعاملنا معه يعني الإقصاء العربي؟

إن الفكر العربي في نظر التريكي يقتصر على التعامل مع التراث كماضي دون إرادة تجاوزه، فهو بذلك فكر جامد وفكر مضى وانتهى. والذي ما يزال سائدا عندنا هو أن الأمة العربية لم تعرف طريقها الخاص نحو الحياة السياسية أو الإقتصادية أو العلمية أو التكنولوجية أو الحياة الثقافية. إننا نعيش في نظره تحت قيد التراث، حيث أننا نعيش التراث كماضي وليس كحاضر ونحن بذلك نبقى تابعين للتراث لا مختلفين عنه لذا نجده يقول: " ما زلنا نفكر ونتحرك تحت إمرة التراث مكبلين بإيديولوجيا ماضوية، أناخت علينا بكلاكلها. بينما يجب علينا من منطق فلسفي تفكيري فتح وجودنا علي الهنا والآن بالتساؤل الملائم الذي لا يكون دعوة للأصل فقط بل إختلافنا عنه"[1]

ما يفهم من هذا هو أن تعاملنا مع التراث يلزمه مفاهيم خاصة، من شأنها أن تجعله واقعا حيا ومتحركا، إلا أن مفاهيمنا مع التراث ما زال يكتنفها الغموض مما جعل حضورنا في العالم محتشما، وهذا ما أدى إلى الإنحطاط العربي الذي كان من بين أسبابه القوية الوجهة التراثية التي عرف بها الفكر العربي الحديث منه والمعاصر، وهذا ما يرفضه التريكي، لأنه يعبر عن فكر يتميز بإجتراره لماضوية ملفقة خالية من كل إبداع وإبتكار أو تجدد. فالتريكي إذن يرفض إستنساخ التراث ويؤكد على ضرورة عدم الإتفاق معه إلى حد التماهي، ومنه ضرورة الإختلاف معه إلا أن هذا لا يعني الإستغناء عن التراث أو تركه، والجدير بالملاحظة هنا هو أن نظرتنا الحالية للتراث نظرة وصفية وتمجيدية وهي لا تخدم مفاهيمنا وطرق بحثنا، كما أن التراث لا يمكن فصله عن الحداثة "لأنها مصيرنا، وأن علينا فتح كياننا على تاريخنا لا من حيث أنها تربط حاضرنا بجذورنا وبالحضارات التي تعاقبت علينا فقط بل وأيضا من حيث أنها إنفتاح على الإقبال والمصير"[2]. فليس

المهم العودة إلى الأصل ولكن المهم هو فتح هذا الأصل على الحداثة وعلى مسارها في تمظهرات الفكر العالمي.

ب- التراث والحداثة:

لقد إعتقد الغرب الصناعي أن حضارته كونية عالمية صالحة لكل زمان ولكل مكان وأصبح معنى الحداثة يعني بحق الإختلافات والتغيرات ويعني توحيد أنماط العيش بحسب النموذج الغربي المتمثل في الحضارة الصناعية الرأسمالية والإشتراكية. وبمجرد إعلان الغرب عن دخوله عصر ما بعد الحداثة وإعلانه عن نهاية الحداثة إعتقد العديد من المفكرين العرب بفشل مشروع الحداثة. وهذا ما يعتبره التريكي غير صحيح، لأن نهاية الحداثة تعني إكتمال المشروع وإنتقاله إلى مرحلة جديدة، ومنه فإن الإعتقاد بفشل مشروع الحداثة هو إعتقاد خاطئ أدى إلى تقوقع العديد من مفكري العرب من خلال دعواتهم إلى ضرورة العودة إلى ماضينا ومن هنا بدا الخلط بين الحداثة والاستعمار فنحن مازلنا في عصر التحرر ولم ندخل بعد في عصر الحداثة "ما زال الفكر العربي يعاني الصدمة". **صدمة التحولات الكبرى التي تقع أمام أعينه بدون أن يساهم فيها مازلنا إذن على عتبة الحداثة فكيف نعلن فشل مشروعها عندنا ؟"**[3].

وهكذا فان ربط الحداثة بمركزية الغرب ومشاريعه الاستعمارية ضرب من الانغلاق، لان الحداثة ليست منتوج غربي فقط بل يجب أن ننتبه إلى قنوات الاتصال العلمي و الفكري بين الغرب والإسلام في القرن الثاني عشر، حيث لا يمكن تجاهل الدور الذي لعبته فلسفتنا وعلومنا وثقافتنا في تأسيس حداثة النهضة الأوربية ومنه يجب أن يكون تعاملنا مع الحداثة كتعاملنا مع أنفسنا ومع كياننا، فالحداثة إذا ما فهمت بهذا المعنى ستكون عنصرا هاما لتحديد هويتنا، هذا إلى جانب التراث الذي لا يزيدنا إلا تماسكا بكياننا وانفتاحنا على الحضارات الأخرى، ففي الحداثة شيء من تراثنا، وبهذا المعنى تصبح الحداثة نقطة التقاء بين الشعوب والأمم وتعتمد على الانجازات العلمية والثقافية في جميع الحضارات بدون استثناء.

فلا سبيل إذا لتحقيق الانفتاح المزعوم إلا بجعل الحداثة هي القضية الأم في العالم العربي حاليا لأن الحداثة هي عقلنة وتحرر وهي انفصال عن التعصب والجهل، وابتعاد عن الماضوية الضيقة.

فالحداثة مفهوم حركي يتغير بتغير الأجيال ولا يمكن أن يتصف بها جيل دون أخر، أو بلد دون آخر، ومن ثم يصبح الصراع بين الثرات والحداثة مغلوطا لأن الثرات في حد ذاته يستوجب التغير والتجديد والحركة،ومنه يصبح الفكر العربي مدعو إلى تجاوز هذا الحوار بين التراث والحداثة وبين الأصالة والتفتح لأنها مفاهيم إيديولوجية غير مجدية على الصعيد الفكري والفلسفي.

هذه هي الإستراتيجية التي اعتمدها **فتحي التريكي** في حل معضلة الحداثة وهي إستراتجية ترمي إلى رفض الهيمنة الغربية وذالك بتسجيل حضورنا عن طريق الإبداع والفكر المتحرر وبإيماننا بأن تراثنا لا يوجد في ماضينا وفي حضارتنا العربية الإسلامية فقط، بل يوجد أيضا في ماضي الشعوب الغربية.

ج- الفلسفة المنفتحة:

أولا: الفلسفة المنفتحة وتاريخ الفلسفة:

إن الفلسفة اليوم كما يراها الأستاذ **التريكي** تعيش أزمة عنيفة، إنها غارقة في التناقضات والتعدد والتطاحن، مما جعل البعض يتساءل عن غاية العمل الفلسفي وأهدافه، وهذا التساؤل يشكل مكمن الخطر الذي أصبحت تعيشه الفلسفة، كما انه يرمز إلى الدور الثانوي الذي صارت تلعبه مقارنة بالتفكير العلمي والتقني. إلا أن هذه الوضعية في نظر التريكي أزمة وليست عقم، وطبيعة الفلسفة تقتضي ذلك. فوضع الفلسفة اليوم يقبل كل القوالب الجاهزة كالمثالية والمادية والروحانية. ويؤمن بأن كل تاريخ فلسفي يبدأ من اليونان وينتهي في العواصم الغربية مع استبعاد كل الفلسفات الأخرى بما فيها الفلسفة العربية. وهذا ما جعل الأفكار والمواقف تأتي لتعبر عن كليانية قاتلة قائمة على الغطرسة واختصار الأخر، هذه الكليانية تظهر بفظاعتها عندما ترتبط بالدولة، والتي كثيرا ما كانت عبارة عن جهاز قمع من خلال الأنظمة التعسفية والدكتاتورية التي تقتل الحريات وتعطل التوجيهات كما أنها انحرفت عن وظيفتها الأساسية، فالدولة بمفهومها المعاصر إدارية وتنظيمية وهي

أمنية وضمانية، كما أصبحت مهوية بحسب تعبير التريكي. ومنه فالدولة بهذا الشكل أي الشكل الكلياني القائم على العنف والغطرسة أدت إلى ظهور أنظمة دكتاتورية كالنازية والفاشية ومنه إلى حرب عالمية مدمرة. وعن هذا الشكل للدولة يقول **مطاع صفدي " لقد قامت عصبية من نوع آخر تدعى عصبية الدولة لذاتها ولأصحابها الذين يستولون عليها وذلك بين صيغ العصبيات الأخرى في جسم المجتمع العربي"**[4]

إن الفلسفة التي ولدت في اليونان قد اكتملت في الغرب أما الشعوب الأخرى الغير غربية فهي غير معنية بهذا الحدث، إلا أن ما يمكننا قوله هنا أن هذه الفكرة وما أتى على شاكلتها تعبر عن أفكار شمولية وكليانية ومختزلة للفلسفة وللآخر، وهذا ما لا يمكن تقبله لأن الفلسفة فكر أوسع مما يعتقده أصحاب الشمولية والكليانية، وما يمكن أن نوضحه هنا هو أن هذه الفلسفات تعرضت لانتقادات واعتراضات شديدة وذلك من خلال أعمال كارل بوبر ودسنتي وألكسندر كويري وفرانسوا شاتلي وغيرهم.

هكذا فإن الاعتقاد باكتمال الخطاب الفلسفي الغربي ومركزيته جعل هذا الخطاب ذاته يفقد الشفافية ويفقد الدور الأهم الذي يلعبه النسق في المعرفة مما أدى إلى الاعتقاد بإمكانية تفجير النسق ومن ثم ظهرت فلسفات غربية عديدة تدعو إلى نهاية الخطاب الميتافيريقي والخطاب النسقي، منها فلسفة نيتشه من خلال دعوته إلى نهاية الفلسفة النسقية، وميشال فوكو من خلال نقده للعقلانية الكلاسيكية، ودريدا من خلال نقده اللغوي، وهابرماس من خلال نقده لبؤر التمركز في العقلانية التقنية، وكارل بوبر من خلال نظريته التي تدعو إلى إنفتاح العلم والمجتمع، والجدير بالملاحظة هنا هو أن هذه الفلسفات تختلف في المنهج وتتفق في الغاية التي تكمن في تفجير النسق والتحرر من هيمنته .

أما الأستاذ فتحي التريكي فيبدو أنه على إطلاع واسع وفهم دقيق لهذه الفلسفات التي ترفض القوالب الجاهزة والمعارف الغير مؤسسة تأسيسا علميا، لذا كانت مشاركته فعالة في تفجير النسق وإخراج الخطاب الفلسفي من إنغلاقه وذلك من خلال مشروعه الداعي إلى فلسفة مفتوحة لا تعترف بالحدود الجغرافية ولا بالأجناس البشرية، فالكل سيد والكل يساهم ويشارك.

إن الدعوة إلى الفلسفة المنفتحة هي دعوة إلى نهاية الفلسفة الرسمية والأكاديمية، تلك الفلسفة التي ينظر إليها بنظرة خطية مسترسلة تبدأ باليونان وتنتهي عند الغرب وما عدا هذا هو نقل وتقليد وترجمة، وهذه النظرة نتجت عن توحيد الموضوع والمنهج والأهداف ومن ثم كان ضرورة القيام بعملية تفكيك هذه النظرة الكونية المنغلقة على طريقة جاك دريدا. حيث يتبين أن فكرة التنوع هي الوحيدة التي يمكنها أن تقضي على هذا الإعتقاد الذي يصب حسب التريكي في الكليانية والوحدوية الضيقة وفي الدكتاتورية السياسية. فكيف نقرأ إذن تاريخ الفلسفة من خلال فلسفة التنوع؟

فلسفة التنوع:

يعرف التريكي فلسفة التنوع في مدخل كتابه الفلسفة الشريدة كالتالي " **لم نعد نعتبر الفلسفة ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يعطيك فكرة إن لم نقل حلا لكل سؤال يطرح عليها حسب هذه الوحدة الشاملة، لم تعد نسقا وحيدا، متماسكا بل أصبحت حرية وتنقلا شتاتا وتعددا تنتجها ميادين متعددة فتأتي مختلفة الأوجه متباينة المضارب والمآرب**"[(5)] إنها فلسفة مناهضة للنسقية والمذهب كما أنها تقوم على نقد العقل الموحد ورفضه ليحل محله منطق العقل المتنوع، وبناءا على هذا تصبح الفلسفة المفتوحة تجمع الأفكار لتكوين خطابات مختلفة من أجل التدخل في العلوم المختلفة، في الفن والدين لتطور العلوم المختلفة، بغية توضيح المفاهيم وتحديد المناهج والدفاع عن حرية التفكير والإبداع، فالفلسفة المفتوحة بهذا المعنى تعني اللانسقية واللامركزية واللاسيد في الخطاب الفلسفي، لأن الفلسفة قبل أن تصل إلى مرحلة الشرود والتنوع كثيرا ما كانت تتحدد مع تاريخها، أي تجعل من تاريخها وتاريخ أفكارها موضوعا للدراسة والبحث. ومن ثم أصبح تاريخ الفلسفة هو الموضوع الجوهري والأساسي للفلسفة والتى أصبحت تعود إلى أصلها وتاريخها، وتلم بالأنساق الفلسفية السابقة وتفسرها وتصنفها إلى مذاهب وتيارات فلسفية عديدة وأصبحنا نحن بدورنا تابعين لهذا التصنيف والتقليد. ذلك عندما أصبحنا ندرس في مناهجنا العلمية والتربوية جدلية العقل والتجربة، المثالية والمادية. إلا أن هذه الوضعية التي آل إليها الفكر الفلسفي ليست قدرا محتوما. إذ

يرى التريكي أن الخروج منها أمر ممكن، ولكن هذه الإمكانية تتوقف على مدى توفر مجموعة من المعطيات أهمها إنطباقية الفلسفة في الأقوال المختلفة كالعلم والأخلاق والسياسة والدين وغيرها.

إن الغاية من الإستبطان هو جعل الفلسفة أكثر فعالية وأكثر ضرورية ولن يتحقق لها ذلك إلا عندما تعمل في ميادين خارجة عنها، وهذا هو المقصود بالممارسة القولية كوظيفة وكعمل للفلسفة، وهذه النظرة تبين لنا ما استوحاه التريكي من دسنتي حيث خلق علاقة بين الفلسفة وبقية الميادين، هذه العلاقة لا تكمن فقط في الإنطباقية بل في الإستبطان كذلك، حيث يستبطن القول الفلسفي حقول معرفية أخرى داخل نسقه. وهكذا تصبح الممارسة الفلسفية الجديدة هي تلك التي تستوعب كل علم جديد داخلها وتجعله جزءا لا يتجزأ من ممارستها. ولقد قام جماعة من الفلاسفة أمثال فوكو، دريدا، دستني، شاتلي بتحاليل مختلفة لتاريخ الفلسفة وبينوا من خلالها أن الخطاب الفلسفي الذي يهدف للإقرار بالوحدة قد انتهى وتلاشى دون رجعة حيث أصبح الخطاب الفلسفي الحالي متعدد بتعدد المواضيع الخارجة عنه، وبدأ يطفو على السطح شكلين للفلسفة على مستوى الممارسة، الممارسة الداخلة في الخطاب الفلسفي والممارسة الخارجة عن نطاقه وهذا ما يدعوه التريكي بالخطاب الفلسفي الداخلي والخطاب الفلسفي الخارجي.

فالأول تعبير عن إمكانية الإستبطان للعلم وللميادين الأخرى أما الثاني فهو الإنطباقية، أي مدى قابلية الفلسفة للتطبيق، فالأول عند إستبطانه لميادين أخرى إنما يسعى لإيجاد موضوعا وميدانا لنفسه أي للتفكير، فيكون الموضوع فلسفي بمنهج وأدوات فلسفية أما الثاني أي الخطاب الخارجي فيكون موضوع الفلسفة غير فلسفي وطرق تفكيرها هي طرق أخرى غير فلسفية ويكون ذلك عندما نفكر في الاقتصاد أو السياسة أو الدين أو المجتمع وهنا لا تكون الأداة هي العقل فقط كما تعودنا عليه، بل تستعمل أدوات أخرى، وتاريخ الفلسفة هو عبارة عن صراع بين هذين الخطابين حيث اتخذ هذا الصراع أشكال عديدة، تارة بين الفلسفة والتاريخ وتارة بين الفلسفة والعلم وتارة أخرى بين الفلسفة والدين، وتارة بين الفلسفة والمجتمع.

وبهذا لم يعد الخطاب الداخلي يمثل جوهر الفلسفة بل هو في نظر نيتشه خنق وكبت للخيال الخلاق، فالنظرة الأكاديمية ترى أنه لا خطاب إلا الخطاب الداخلي

الذي يكون موضوعه فلسفي ومناهجه وطرقه فلسفية. إن رفض الخطاب الشمولي والموحد والدعوة إلى فلسفة مفتوحة عن طريق إيجاد أرضيات لانطباقية الفلسفة تجلى تاريخيا من السفسطائية التي حاولت الخروج والإنتقال من التفكير المقيد بالأسطورة إلى الفكر الحر ذلك بإيجاد حقول أخرى لإنطباقية عقيدتها وأفكارها إيمانا منها بضرورة التنوع لتحقيق غاياتها وطموحاتها، لذا نجد أن التريكي يعتبر أن السفسطائية تمثل ثورة معرفية هامة باعتبار أن التفكير العلمي والفلسفي الذي كان سائدا في عصرها كان دوغمائي لأنه كان مركزا على البحث في الطبيعيات. والسفسطائين هم أول من ثاروا ضد هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين عندما نقلوا الفلسفة من الاهتمام بالظواهر الخارجية إلى الاهتمام بالمعرفة وشروط إمكانها فكانت دعوة السفسطائية صريحة لإلغاء الفلسفة النسقية وتكوين فلسفة قائمة على الإنفتاح والتشرد أساسها التحرر والنقد. ومن ثم يمكن الجزم أن السفسطائية تمثل بداية الفلسفة اللانظامية التي تقول بالكثرة والتعدد. هذه الفلسفة ظلت مقهورة بحسب التريكي حتى أواخر القرن 19 حيث سيقوم ماركس وفرويد ونيتشه بهدم كيان القول الداخلي فتصبح الفلسفة تتدخل في ميادين خارجة عنها، كالاقتصاد والسياسة والجنون.

والسفسطائية ليست هي الفلسفة الوحيدة المناهضة للنسقية والإنغلاق لانه ستتلوها فلسفات أخرى لها نفس الغاية والطموح وذلك عن طريق النقد والتحرر من هيمنة المركزية الأوروبية وغطرستها القاتلة. ونجد ذلك عند كل من نتيشه وماركس وبوبر، حيث سيقوم نيتشه بنقد فلسفة العصور الكلاسيكية نقدا جذريا، فنيتشه يعيب على أفلاطون احتكاره للتفكير الفلسفي، لأنه قول داخلي سيطر على تاريخ الفلسفة ومنه ضرورة خلق فلسفة جديدة تهتم بالحياة عن طريق القول الخارجي لها.

يرفض التريكي هذا الموقف النيتشوي بخصوص أفلاطون. ويرى أنه من العبث أن نحصر فلسفة أفلاطون في نسق مغلق حيث إذا اعتبرنا نسق أفلاطون بأنه مغلق فإننا نفرغ فلسفته مما هو أساسي فيها، فالأستاذ التريكي لا ينكر أن أفلاطون هو مبتكر النسق ولكن طريقته في الحوار شفعت له. ولتأكيد هذا يستأنس التريكي في كتابه أفلاطون والديالكتكية بقول فرانسوا شاتلي: " **إن تعريف فلسفة**

أفلاطون بالمثالية أو بواقعية الجواهر هو سجنه داخل مذهب أو عقيدة وإنكار للمعنى العميق لأثاره في آخر الأمر، لأن طريقته الجدلية وتصوره السياسي ونظريته في المثل تبعث على ابتكار أعمق نعني ابتكار الفلسفة"[6] وهكذا تصبح فلسفة التنوع هي فلسفة النضال اليومي ضد كل أشكال الهيمنة والغطرسة ومنه قابلية كل أطروحة موجودة على الساحة الثقافية للمناقشة والنقد، وتتميز فلسفة التنوع بطابعها النقدي التحرري والقدرة على تشخيص الواقع وتقديم الحلول الممكنة، هذا ويلتقي التريكي مع ميشال فوكو في تحديد طبيعة الفلسفة الجديدة فيقول: "**إن كانت توجد فلسفة لا تكون فقط نوعا من النشاط النظري الداخل في الرياضيات أو الألسنية أو علم السلالة أو الاقتصاد السياسي إن كانت هناك فلسفة حرة مستقلة عن كل هذه الميادين فهي تلك التي نستطيع أن نحددها بهذه الكيفية، هي نشاط تشخيصي**"[7]

وفي هذا المستوى من البحث يمكن تلخيص المزايا العديدة لفلسفة التنوع فيما يلي:

1- إنها فلسفة تستطيع أن تخترق جدران الغرب "تجاوز تمركز الغرب وخطاباته الكليانية".

2- يمكن لفلسفة التنوع أن تحقق جدلية العودة والتجاوز، العودة للتراث ثم تجاوزه نحو الحداثة.

3- عن طريق فلسفة التنوع يمكن تحطيم ما يزعمه الغرب من كليانية ثقافته وفلسفته وعلومه والإعتراف الكامل بالغير والآخر.

4- إنها فلسفة تدعو إلى قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة، قراءة متحررة من النظرة المدرسية الضيقة التي ترى أن الخطاب الداخلي هو فقط الخطاب الفلسفي.

5- تدعو فلسفة التنوع إلى تأسيس الخطاب الفلسفي الخارجي الذي يقوم على نقد الفلسفة الرسمية والممارسة التعسفية.

6- ترفض كل نسق مغلق وكل قالب جاهز كالمثالية والمادية كما ترفض كل تاريخ يبدأ من اليونان لينتهي في الغرب.

7- ترفض كل تصنيف وتقسيم يستبعد كل الفلسفات الأخرى ومنها العربية الإسلامية.

وهكذا يكون التنوع قاتل للهيمنة الفكرية الغربية، باعتباره يقر بحق الاختلاف

ويعترف بنسبية المعارف وخصوصيتها. وهذا ما يجعل فلسفة التنوع فلسفة المستقبل خارج العالم الغربي، فهي فلسفة الأصالة والإبداع.

ولكن السؤال الذي يبقى مطروح هو إذا كان مشروع التنوع عند التريكي قد حقق أهدافه على المستوى الفلسفي والنظري وقد أعاد مساحة هامة من الأمل فهل هذا الانفتاح ممكن على المستوى العملي والإنساني؟ هذا إذا علمنا أن التريكي يلح دوما على ضرورة تحويل ما هو نظري إلى ما هو علمي. فهل يمكن إذا الانتقال من الانفتاح على الفلسفة إلى الانفتاح على الإنسان؟ بمعنى هل يمكن أن تتحول الفلسفة إلى ممارسة؟

2- الفلسفة والممارسة (الانفتاح على الإنسان)

إذا كان منطق التنوع قد حقق نجاحا في اختراق أسوار النسقية والعقل الموحد في مجال الفلسفة فهل يمكن لهذا المنطق أن يحقق الغاية نفسها والهدف ذاته على الإنسان؟ بمعنى آخر هل هناك إمكانية لنقل الانفتاح الذي حققته الفلسفة إلى الانفتاح على الإنسان؟ إذا كان هذا الأمر ممكن فما هي حدوده مع علمنا بتعقد الواقع السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي ينبع منه الإنسان؟

إن مغامرة الانفتاح على الإنسان لن تتحقق في نظر التريكي إلا ببسط العقل في كل ركن من أركان المجتمع، أي أننا نجعل من العقل أداة مثبوثة في المجتمع، سواء تعلق الأمر بإحياء ماضينا أو في تعاملنا مع همومنا الحاضرة أو في فهمنا للآخر أو في تعاملنا مع أي جديد في عصرنا، ومن ثم يكون العقل أولى أدوات الانفتاح على الإنسان.

يدعو التريكي إلى إعادة النظر في مفهوم العقل في الفكر العربي المعاصر علي غرار ما حدث في البلدان المتقدمة. فالعقل بحسبه لا يكون موضوع تساؤل ونقد وشك إلا في حالتين، عندما يكون العقل في مجتمع ما تحت وطأة اللاعقل وتجسد ذلك تاريخيا عند اليونان عندما حاد اللوغوس عن نهجه وتربعت السفسطائية على عرش التفكير، أما الحالة الثانية وهي عندما يطغى العقل نفسه على كل جوانب الحياة وكل الظواهر. ومن ثم يكون لزاما على العقل أن يحدد أهدافه ويبين حدوده. ويحدد التريكي الغاية من وضع العقل كموضوع للدراسة

والنقاش كما يلي: "**تثبيت العقل ومكتسباته داخل نسيج المجتمع حتى يصبح العقل منسجما مع التصورات الشعبية فيتعامل معه كل أفراد المجتمع بدون إحتراز**"[8] بمعنى جعل العقل منهجا في التفكير والممارسة، والعقل واحد سواءا جاء في صورة Logos أو Rasio لذلك لا نستطيع تقسيمه جغرافيا أو سياسيا، فليس هناك عقل عربي أو عقل أمريكي أو عقل هندي أو عقل سوفياتي ولا ينتمي العقل إلى قوم دون آخر كما أن العقل ليس أداة تفكير فقط بل هو نظري في صورة حكمة، وعملي في صورة تجربة، لذا يجب أن يسيطر العقل سواءا في صورته النظرية أو العلمية في حياتنا اليومية وبقدر ما تقلصت صورة العقل في المجتمع بقدر ما أدى إلى السيطرة الدهاء والخبث والمكر بحسب تعبير الفارابي.

نقـــــد العقـــــل:

يميز التريكي بين نقد العقل في الغرب ونقد العقل عندنا، أما نقد العقل في الغرب فكان نتيجة التطورات الحاصلة في ميدان العلم والتكنولوجيا، وقد ظهر في ثلاث أطروحات "**العقلانية النقدية مع كارل بوبر والنظرية النقدية مع هابرماس وأركيولوجيا المعرفة مع ميشال فوكو، وهذه الأطروحات الثلاث تتفق على أن الشكل الذي إتخذه العقل في الغرب كان إستبعاديا ومنغلقا وأحيانا فتاكا وقاتلا وهي تحاول إعادة بناء الإنسان الغربي عن طريق التحررية الكاملة (بوبر) وإعادة بناء العقل على الانفتاح والتنوع (هابرماس) والإعتناء بالذات (فوكو)**"[9].

أما نقد العقل عندنا فقد كان له توجها دينيا يتصل باللاهوت والتصوف رغم وجود أشكال أخرى كالنقد العلمي والفلسفي والتاريخي، لقد اتخذ نقد العقل عندنا حاليا حسب التريكي أشكال ثلاثة، ثقافي وصوفي وعلمي.

أ- **الاتجاه الثقافي:** ويمثله برهان غليون في "اغتيال العقل" ومحمد عابد الجابري في "نقد العقل العربي" ومفهوم العقل في الكتابين بقي في نظر التريكي غامضا حيث أن الكتاب الأول استعمل مفهوم العقل لنقد التوجهات السلفية والإيديولوجية بدون إخضاع العقل للبحث والدراسة حيث يقول برهان غليون "**هكذا وضع العربي أمام إحراج مأسوي لا مخرج منه، فإما الحفاظ على الذات مع التخلي عن الحضارة والتاريخية والفعالية، أو الانخراط في الحضارة**

والدخول في العالمية والتاريخ مع التخلي عن الذات"[10]، بينما الكتاب الثاني فقد أخلط فيه الجابري بين جوهر العقل ومختلف تمظهراته في المجتمع واعتبر كلية العقل سمة للفكر الأوروبي ذلك أننا نجد كونية العقل وكليته عند الفلاسفة الإغريق والعرب والإسلاميين وما يؤكد على هذا الموقف هو قول الجابري: "**عندما نتحدث عن العقل العربي أو عن الثقافة العربية "فإننا نصدر سواءا صرحنا بذلك أو لم نصرح، عن موقف يسلم بوجود "عقل" أو "ثقافة" أو "عقول" أو "ثقافات" أخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل والثقافة التي نتحدث عنهما، هذا شيء لا مفر منه إذ "بضددها تتميز الأشياء كما كان يحلو لأجدادنا أن يقولوا ويكرروا القول**"[11].

ولقد انتهى التريكي إلى وصف هذا الطرح بالتوجه الثقافي رغم مرجعية الفلسفية وطموحه الفلسفي.

ب- **الاتجاه الديني:** ويمثله طه عبد الرحمن حيث برز مفهوم العقل في مؤلفه "العمل الديني وتجديد العقل" ومن بين مواقفه حول العقل هو قوله "**هذا ما نشاهده عند أهل العقل المجرد فأنهم زعموا أنهم ينالون من وسائل التمتع والإسعاد على قدر تزايد إلتزامهم فيها يقولون وما يفعلون بمقتضيات النظر المجرد ووضوح بطلان هذا الزعم يغني عن بسط الكلام، فما تعانيه الإنسانية من التعثر والتكدر بسبب تعاطي التجريد العقلي والمزايدة فيه أظهر من أن يوصف ويعلل، أما أهل العقل المسدد فقد تجر عليهم الزيادة في الأعمال بعض الآفات ما بقيت أعمالهم حبيسة الإقامة بالجوارح وحدها ولم ترتق إلى مستوى المعاناة بالجوانح...**"[12] ولقد انتقد التريكي هذا الموقف انتقادا لاذعا مؤكدا أنه إنحاز عن المنهجية العلمية حيث أقر التضاد بين العقل والنقل وأقر بضرورة الإيمان، وذلك بإضعان العقل وقيمته، وجعل من نشاط العقل محدودا ومقتصرا على ميادين معينة.

ج- **الإتجاه العلمي:** وهو أهم الاتجاهات الثلاث، إلا أن البحوث فيه قليلة في نظر التريكي الذي يصنف البحوث في هذا الاتجاه إلى صنفين القسم الأول ويمثله محمد المصباحي واهتم ببيان تشكل العقل تاريخيا في الفلسفة والعلوم فهو الذي يقول " **إن أهم ما يميز القول بفكرة الخلق هو لحظة النقض لنظريات**

الفلاسفة التي تقول في إيطار نظرية العقل، بجوهرية النفس وبكيان أنطولوجي طاغ للعقل تمهيدا للقول. في المقابل ذلك بمعان للنفس والعقل ترتبط على الخصوص بالعمل والقوالب المترتبة عنه"[13] ونجده يقول في موضع آخر "**فتاريخ العقل في الحضارة العربية، هو تاريخ حافل وطويل، لا يمكن الإلمام به دفعة واحدة**"[15]. فهذه الوجهة حاولت البحث في إعادة النظر في البعد الإبستمولوجي و المفهومي لإشكالية العقل لا من خلال تصوراتنا للمعرفة كما قامت على البحث في تصور العقل داخل النصوص الفلسفية عند العرب واهتمت بقضايا الفلسفة العربية عامة واتصالها بالمنطق.

أما الصنف الثاني فيمثله يوسف كرم وزكي نجيب محمود، حيث أدى هذا التوجه دورا علميا فعالا لدراسة العقل من حيث تمظهراته المختلفة.

ومن هنا يتبين لنا كيف جعل الفلاسفة من العقل موضوعا للنقاش والدراسة، هذه الدراسات وإن إختلفت في نظرتها وتصوراتها تجاه العقل، إلا أنها تتفق في الغاية التي تكمن في إبراز أهمية العقل عبر التاريخ.

وبهذا يكون انفتاح الفلسفة حاليا مرتبط بفتح العقل على نمط وجود الإنسان في هذا العالم وهذه هي الفائدة الجوهرية لانفتاح العقل أي نقده، وقد يمكن هذا الانفتاح من العثور على "إنسانية" العقل والعقل لا يكون منفتحا إلا بالتعقل. وفي هذا يميز التريكي بين العقل والتعقلية بعبارة واحدة وهي "**أن العقل عنصر لكل تفكير نظري والتعقلية أداة لكل تفكير تطبيقي متعلق بالحياة اليومية للإنسان**"[15].

ولقد قسم الفارابي في بداية "رسالته في العقل" معاني العقل ولقد أورد التعقل في المستوى الأول، لأنه يرتبط بالجمهور لهذا ارتبط مفهوم التعقل أساسا بالسياسة والأخلاق والدين والمجتمع، وفي هذا الصدد يقول الفارابي "**العقل النظري هو قوة يحصل لنا بها بالطبع، لا بحث ولا بقياس، العلم اليقين بالمقدمات الكلية الضرورية التي هي من مبادئ العلوم مثل علمنا أن الكل أعظم من جرئه ... وهذه القوة لا يمكن أن يقع لها خطأ في ما يحصل لها بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق. يقين لا يمكن غيره**"[16]. هذا عن العقل النظري .أما عن العقل العملي فيقول الفارابي" **العقل العملي هو قوة يحصل بها للإنسان عن كثرة تجارب الأمور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على**

ما ينبغي أن يؤثر أو يحتجب في شيء من الأمور التي فعلها إلينا... وهذا العقل يكون عقلا بالقوة ما دامت التجربة لم تحصل فإذا حصلت التجارب وحفظت صار عقلا بالفعل"[17] بهذا المعنى تكون التعقلية قد سمحت لنا من خلال توحيدها للنظري والعملي بتقريب السياسة من الأخلاق، ومنه فإن الجسر ما بين الأخلاق والسياسة يكون عبر التعقلية التي هي تواصل بين الناس حيث أن الانفتاح على الإنسان وعلى مشاكله الخاصة لا يكون إلا عبرها باعتبارها تتضمن العنصر النظري والتقني والعملي، وهي تختلف عن المعقولية بانفتاحها على مستوى الأخلاقي والاجتماعي، وبناءا على هذا يكون العقل في التعقلية مرتبط بالتسامح والحوار والسلم.

- **نهاية الإيديولويجة وظهور الميتاستراتيجيا:**

1- **معقولية الحرب وتعقلية السلام:** يظن الناس أن قضية الحرب والسلام ليست قضية فلسفية، بل إنها قضية سياسية، ولكننا نجد في بحثنا عن الوظيفة الجديدة للفلسفة أن هذه القضية هي من بين القضايا التي جعلت منها الفلسفة في شكلها الجديد القائم على التنوع (الخطاب الخارجي للفلسفة) موضوعا لبحثها ودراستها فكيف يمكن إذا لفلسفة التنوع أن تدخل في هذا الخطاب؟ وما حقيقة الحرب وكيف يمكن أن يحل السلام الدائم محل العنف والحرب؟

يعتبر التريكي إن الخطاب الفلسفي يستند إلى إستبعاد الخصام والصراعات العنيفة على الصعيد الإجتماعي والسياسي حيث أن الفيلسوف الوفي يجب عليه أن لا يدخل في الحرب أي في الشر، لأن الخطاب الفلسفي يكون عادة عامل توازن وضبط في حالات النزاع والتعارض والحرب وذلك لحكمة العقل، فلا يمكن إذا للحرب أن تكون موضوعا فلسفيا إلا بمحوها أو موتها وإحلال السلام محلها، وجعل الحرب مفهوم فلسفي وتحطيم لمبادئ الفلسفة، لذا نجد كلما قام الفيلسوف بتحليل معنى الحرب إلا وأخذ يتكلم عن غير وعي عن السلم، الفيلسوف يرفض التصارع ويقر السلام والتحرر "**والفلسفة غير قادرة على صياغة لنا فكرة واضحة عن مفهوم الحرب لذلك سيكون الفكر السياسي والاجتماعي هو الذي يستطيع فهم إشكالية الحرب من حيث هي حرب بدون تدخلات أخلاقية**

وميتافيزيقية كالتحليل السياسي والاجتماعي لإبن خلدون أو تحليل ميكافيلي"[18]
لذلك يمكن القول أن الحرب هي موضوع الفكر السياسي والسلم هو موضوع للفكر الفلسفي.

ومن ثم يصبح الخطاب الفلسفي هو السلم والخطاب السياسي هو الحرب، لأن الفلسفة تعتبر السلم عقل والحرب جنون، والحرب هي اللاعقل والسلم هو العقل.إلا أن هذا لا يعني عدم وجود نظريات حربية داخل الفلسفة حيث أننا نجد فلاسفة كثر يؤكدون على الحرب وضرورتها داخل المجتمعات والشعوب.

فلا بد إذن أن يحل السلم محل الحرب حيث يرى سبينوزا **"أن العقل يعلمنا بصفة عامة البحث عن السلم ولا يمكن أن يأتي هذا السلم إذا كانت القوانين المشتركة التي تحكم المجتمع لا تحترم"** [19]

إن السلم وحده هو الذي يدفع الشعوب لتطوير بلدانهم ، وتأكيدا على هذه الحالة يستعمل التريكي مصطلح توماس مور في اليوطوبيا وشعبها. فهو يرى أن شعب اليوطوبيا مستهدف ولا يقوم بالحرب إلا للضرورة ولأسباب خطيرة وغايتهم من الحرب هي الردع والإقناع، وهم عندما يعلنون الحرب يكون هدفهم الأسمى هو "سعادة الإنسانية" فلما يدافعون عن وطنهم يدافعون عن حلفائهم كذلك ويساعدون الشعوب المضطهدة كذلك للوصول إلى الحرية و في هذا يقول التريكي **"وهكذا فهدف الحرب لا يكون سوى في نطاق العدالة والعدل ولمحاربة الظلم والاستبداد والحرب العادلة هي الحرب المعلنة أيضا ضد شعب يمتلك الأراضي الواسعة وهي بور والتي يبقونها دون استعمال"**[20].

فبالنسبة لتوماس مور **"إذا أعلنا الحرب، فالهدف من هذه الحرب لا يجب سوى أن يكون إنسانيا، و الإستراتيجية يجب أن تكون إنسانية هي كذلك ، ولكن يجب أيضا أن تكون جازمة"**[21] وهي النظرة التي نجدها عند الفارابي، حيث يحدد الفارابي أن **"الحرب تكون إما لدفع العدو أو رد المدين من الخارج. وإما لاكتساب خير تستأهله المدينة من خارج ممن في يده ذلك. وإما لأن يحمل بها قوم ويستقر هو على ما هو الأجود والأحظى لهم في أنفسهم دون غيرهم ... وإما لمحاربة من لا ينقاد للعبودية والخدمة ممن الأجود له والأحظى، أو لمحاربة قوم ليس من أهل المدينة حقا..."**[22].

يتبين لنا من كل هذا أن الخطاب الفلسفي هو خطاب سلم لا خطاب حرب، وإذا تحول إلى خطاب حرب فيكون ذلك من أجل إحقاق العدل والحق، إلا أن التغيرات التي عرفها العالم مع نهاية القرن العشرين كانقراض الإمبراطورية السوفياتية وعدم جدوى حركة عدم الإنحياز وغيرها، جعل البعض من علماء أوروبا ومثقفيها يعتقدون بموت الايدولوجيا ولكنهم في نظر التريكي يخلطون بين الايدولوجيا والشيوعية الإشتراكية. وموت الايدولوجيا ما هو إلا "أكذوبة إيديولوجية"، لان ثمة إيديولوجية جديدة قد تكونت تلك التي جسدها كتاب فوكوياما في نهاية التاريخ حيث يكرس نظام عالمي جديد ويفرض النظام الديموقراطي في صبغته الأمريكية نموذجا للتاريخ.

وهذا النظام حتى يضمن البقاء والاستمرار يحتاج إلى إستراتيجية عسكرية التي أصبحت في عصر الحداثة عملية اجتماعية مصاحبة للدولة مثل بقية العوامل الأخرى الاقتصادية والثقافية، ومن ثم ضرورة الإستراتيجي في العمل اليومي للدولة.وتكون مهمة هذا الإستراتيجي التفكير في أحسن الطرق لنفي الآخر، وهذا التفكير العسكري في شؤون الحياة هو ما نقصد به ميتافزيقيا الحرب التي يطلق عليها مفهوم" الميتاستراتيجيا" التي تعني سيطرة العسكري على الخطاب الثقافي وهي تستعمل في ذلك العقل وتميز الحرب العادلة والحرب الغير عادلة.وبعد امتلاك الإستراتيجي الذي توظفه الدولة للبحث والتخطيط للهيمنة لم يعد هذا الأخير يترك الميتاستراتيجيا إلى المثقفين، وأصبح يضم الميتاستراتيجا لحقله العلمي والإجرائي وأصبح بذلك العسكري "**هو المدبر للحرب والمبرر والماسك بزمامها والمدافع عليها بل أصبح هو العسكري والمثقف في الآن نفسه**"[23] هذا التحول تجسد في حرب الخليج كما يورده التريكي وذلك عندما يسمى الإستراتجيون الأمريكيون أخلاقية الحرب ومفاهيمها ومقاصدها، أي أن الخطاب الحربي تحدد أهدافه وغاياته بغايات أخلاقية ودينية، أما عن مواقف الفلاسفة العرب من الحرب فقد خرجوا عن التقاليد الفلسفية التي تطالب بإنهاء الحرب على غرار الفلاسفة الكبار ومواقفهم من حرب الفيتنام، حيث أنهم دعو علنا وساندو الحرب وهذا ما يتنافي مع القيم الفلسفية.

إن انتصار العسكري الذي أصبح فيما بعد الميتاستراتيجي سيبحث على امتدادات أوسع وسيتجسد فيما أصبح يسمى اليوم بالعولمة التي بدورها تسعى إلى فرض النظام العالمي الجديد قهرا كنموذج أوحد يخضع له جميع الأفراد والمجتمعات، لذا يجب التنديد بها، لأنها إيديولوجية تندد بالعنف ولكنها تحمل عنفا لا يقل خطورة عن العنف الأول على أن الفرق بين العنفين هو أن الأول عشوائي والثاني منظم تمارسه دولة ما خدمة لمصالحها، وهذه الإيديولوجية في نظر التريكي ذات قطبين: الأول إستعابي إستبطاني يحاول إستعاب الثقافات المختلفة في ثقافة ذات بعد واحد وتاريخ واتجاه واحد يمثله فوكوياما، أما القطب الثاني فهو قطب صراعي صدامي يحاول من خلال دراسته للثقافات العالمية المتنوعة أن يحول الحضارات إلى جبهات قتال ويهيئ في الوقت نفسه الحضارة الغربية لتخرج منتصرة وتهيمن على بقية العالم ويمثله صمويل هنتنجتون.

وعلى ضوء هاتين الأطروحتين تصبح علاقتنا بالغرب تقوم على الاستبعاد ورفض الآخر المختلف، ولم تستطع المعقولية الغربية ربط مقوماتها بالآخر أي في تواصلها معه ولم تستطع استضافة المعقوليات الأخرى من أجل خلق كونية جديدة عادلة مشتركة بين جميع الناس، وهذا ما يمثل مظهرا آخر من مظاهر إخفاق العولمة، ولعل إخفاق العولمة والخطاب الكوني الغربي هو الذي أحدث تلك النقلة النوعية التي تمثلت في تحول الخطاب من فلسفة الحداثة إلى فلسفة ما بعد الحداثة من أجل تغطية عيوب العولمة.

3- الفلسفة من أجل العيش سويا:

أولا: إستراتيجية الهوية:

1 - في هوية الفلسفة:

1- إن الوضع الدولي الراهن وما آلت إليه الإنسانية من صراع وحروب جعل ضرورة إعادة التساؤل حول الدور الذي بإمكان الفلسفة أن تلعبه من أجل تقليص حدة العنف وإرساء قواعد السلم الدائم، فهل يستوقف الفلسفة في رحلتها الجديدة؟ وما هي المفاهيم الجديدة التي تستطيع الفلسفة حملها خلال رحلتها هذه؟ إن الفلسفة تستطيع أن تشارك بصفة أنطولوجية في إرساء هوية

متعددة بإمكانها أن تستوعب الإنسان المعاصر، هذه الهوية يحددها التريكي في الانفتاح والغيرية، ومن ثم يستطيع الإنسان أن يكون "مواطنا" في مجتمع تنبذ فيه الهوية مبدئيا العنف وبالتالي ضرورة البحث عن ميلاد جديد للفلسفة التي تقوم على زوال المذاهب الشمولية الكبرى وتنبذ الاستبدادية والإمبريالية ومنه التطلع إلى الهدف الأسمى المتعلق بـــ "السلام الدائم"، والفلسفة بهذا الشكل لن تكون إلا فلسفة مفتوحة والتي في إطارها نستطيع فهم الوظيفة الجديدة التي تضطلع إليها فهي " **تجازف في التفكير المخالف إنها تصبوا إلى قول الحق. وفي هذا المعطى تتجلى الفلسفة لتؤكد نفسها على أنها تفكير حر، خطة تدبيرية ومصارعة من أجل الحياة ومن أجل الإنسان كإنسان فرد ومن ثم يجب على كل عمل فلسفي أن يتحاشى التصديق على ما هو حاصل في المعرفة، وأن يتحاشى كل تاريخية مفرطة لتدريس الفلسفة**"[24] فكثيرا ما لعب تاريخ الفلسفة دور القامع، حيث شبه دولوز تاريخ الفلسفة بعملية إستنساخ يكون فيها المؤرخ رساما يكرر النماذج ويستنسخها حيث يقول دولوز: "**في تاريخ الفلسفة يتم رسم وجوه ذهنية تصويرية. والأمر كما يتم هنا في فن الصباغة، ولكن بوسائل غير متشابهة بوسائل المخالفة، إن وجه الشبه ينبغي أن يتم خلقه وإنتاجه وإلا يكون وسيلة لإعادة الإنتاج، وهكذا فإننا سنكرر ما قاله الفيلسوف حرفا بحرف**"[25] فالفلسفة عند دولوز لا تتطابق مع تاريخ الفلسفة فهي ليست طريق أو حركة مستقيمة متصلة، إن الفلسفة على العكس تسعى دوما أن تفلت من التاريخ ومن تاريخها، وذلك لا يتم طبعا إلا بإبداع المفاهيم بشكل غير متوقع وفي أماكن وجهات وشعوب لا يمكن تعينها مسبقا.

إن تاريخ الفلسفة يكشف التوجهات العديدة لها، لقد إتجهت لدراسة اللاهوت، الميتافيزيقا، العلم ،المادة، الأخلاق، علم النفس، البيولوجيا، لذا فإن المعنى الدقيق للفلسفة، للفضاء يبقى ضائعا. لقد بين التريكي أن الفلسفة ليست مذهبا ولكنها نشاط يهدف إلى الإيضاح، توضيح الأفكار وتحديدها بدقة وفي حالة عجزها عن القيام بهذا الدور، فالأفكار تبقى متداخلة وغامضة "**فالفلسفة توضح، تنقد، تشخص، تجدد وتنظر ،وبهذا المعنى فإنها تنتشر في ميدان يكون قد سبقها ، أو يكون**

مساوق لها كالدين، العلوم الإقتصاد، التاريخ، السياسة، وتمنح لنفسها مكانة غير مستهان بها في لعبة الخطابات التي تطبع فترة ما في مجتمع ما"[26] هذا وقد توصل كانغلام kanglem إلى أن الفلسفة عموما تتغذى من التاريخ ومن نفسها أو من ما هو مفارق لها وهذا ما يعطيها قوتها وإستماتتها، هذا ولقد عمل مجموعة من الفلاسفة على رفع الإقليمية وفك الحدود عن الفلسفة وفتح لها السبل التي تمكنها من الإنفتاح على التفاوتات وعلى الإختلافات وتأخذ هذه الفلسفات على العقل بأنه أصبح تقنيا وأصبح يتجلى في الغرب بأنه عقل تميزي وعرقي منغلق خاضع للتقنية، كما سعت هذه الفلسفات لإعادة تشكيل فكرة الإنسان بإدخال الإنفتاح والإختلاف والتنوع في العقلانية، وهذا ما نعثر عليه في العقلانية النقدية لبوبر وفي النظرية النقدية لهابرماس أو في أركيولوجية المعرفة لدى فوكو أو في تفكيكية دريدا. ومن ثم شكلت هذه الفلسفات النقدية ثورة ضد الأنساق المغلقة.

في الهوية وعلاقتها بالغيرية:

يخصص الأستاذ فتحي التريكي لموضوع الهوية مؤلفا تحت عنوان "إستراتيجية الهوية"، حيث يحدد مفهوم الهوية من خلال مجموعة من الفلاسفة مركزا على الفارابي "**إن هوية الشيء عينيته ووحدته وتشخصه وخصوصيته ووجوده المنفرد له كل واحد، لا يقع فيه اشتراك**"[27] ولقد توصل التريكي إلى أن أفلاطون في تحديده للهوية اعترضته معضلة الغيرية ومن ثم كل إقرار للهوية هو أيضا تعيين للآخر بإعتباره عدوا أو على الأقل منافسا له في الحياة، ونتيجة الإنتصار الساحق الذي أحرزه المنافس علينا جعل من الضروري أن نتساءل من نكون نحن؟ فقد تكون الإجابة نحن عرب ومسلمون؟ ولكن ماذا يعني أن تكون عربيا؟ وماذا يعني أن تكون مسلما؟ وإيجاد الإجابة الصحيحة سيؤدي حتما إلى فهم دقيق ومحدد لمفهوم الهوية، ولكن ماهي المعايير الجديدة التي توحد بيننا وتسطر الخط الفاصل مع الآخرين؟ وهل تعتمد هذه المعايير الخصوصيات الثقافية أم الدينية أم التاريخية؟.

ولقد لخص رورتي كل هذه التساؤلات في سؤال واحد "**ماهو الهدف الأسمى (Ideale) الموحد الذي يجب علينا أن نتطلع إليه لكي تصبح جماعتنا تختلف في**

وجودها عن العصابة وبالأخص عن الجيش؟"[28] لا شك أن هذا السؤال يهدف إلى إكتشاف العدو وتحديده لهذا يمكن أن يتحول إلى سؤال جديد من هو عدونا؟ وهكذا يكون خطاب الهوية هو تعيين الأخر والغير كخصم أو كعدو، أو كعدو ممكن.

يستعمل التريكي الهوية كإستراتيجية تقينا من الأخطار المرتقبة للعولمة وكطريقة ذكية للمحافظة على الذات من غير التقوقع داخلها أو الإنغلاق على النفس، فالهوية عند التريكي لا تستبعد الآخر بل تجعل منه شرط ضروري لحركة الكائن وممارساته وفعالياته، فهي لابد أن تكون منفتحة على الأخر وفي هذا يقول التريكي: "**فالهوية بدون انفتاح هوية مرضية وعصبية لأنها انكفاء على الذات ورفض للعالم الخارجي ورفض للمحيط بكليته**"[29] فكل تأكيد للهوية إذن هو تأكيد على الغيرية، ومنه كل إقصاء للغيرية هو إنغلاق للهوية، وبهذا التحديد تبتعد الهوية عن الماضي وتثبت الإختلاف والغيرية، فلا يوجد هوية واحدة بل هناك هويات، والهدف من نقد الواحد هو إبتعاد الإنسان عن نرجسيته الخاصة والتركيز على ماهو خاص بماهيته أي يكون إنسان الإمكانية والنهاية، وبهذا نكون قد أعطينا لمفهومي الهوية والإختلاف وظائفهما الخاصة في المجتمع، أو على المستوى التطبيقي والسياسي.

ولتحقيق ذلك يشترط التريكي أن تكون لدينا ثقافة نقدية، حيث أنها تمكن الشعوب أن تعيش هويتها بدون إنغلاق ومن دون إنطواء على الذات وهي التي تمكنه من الإنفتاح على الآخر خشية من أن يستهلك وهي التي تمنح السلام في العلاقات بين الحضارات وتمنح نوع من التبادل الثقافي أين تسود فقط الإنسانية كما أن بالنقد يمكن تجنب خطر الإنزلاقات التي تضر الهوية، لأنه ليس هناك شيء يمكن أن يكون قطعيا في العالم. وهذا ما يؤكده التريكي عندما يقول: "**وبدون قوة العقل النقدي، ومن دون تعقلية، فالهوية ستصير تعريفية، والإسلام يصير إسلاموية، والإيديولوجية تصير شمولية، بواسطة هذا العقل النقدي يمكننا بلوغ الكوني وبهذا الحال ستنبثق بالضرورة هوية ديناميكية مبنية على الثبات على الذات وعلى الغيرية التغيرية وإحترام الآخر**"[30].

العيش سويـــــــا :

تسعى الفلسفة في إيطار وظيفتها الجديدة إلى حالة جديدة وهي "العيش سويا" يود التريكي أن يطلق عليها مفهوم التآنس الذي هو مشاركة فعلية من قبل الطرفين، فالتآنس هو العيش معا إذا كان قوامه العدل والتوازن. وتأكيدا على هذا الرأي يستأنس التريكي بالفيلسوف مسكوية الذي جمع بين الإنس والمحبة في معناها الإغريقي، ومسكوية حسب محمد أركون يبقى الفيلسوف الوحيد الذي قال بأسبقية مفهوم العدل وفق إتجاهه الأفلاطوني، فالتعايش ضرورة ومطلب إنساني، لا يكون ممكنا إلا بالإئتلاف، والمحبة أساس الأنس، وبهذا الانسجام يصبح العيش معا يعكس الوفاق بين الناس وهذه السمة (العيش معا) والمحبة تتجليان عند أبو حيان التوحيدي في ما يسميه بالمؤانسة، الأنس والمؤانسة هما الصورتان الجماليتان والأخلاقيتان للعيش معا.

إن التآنس الحقيقي يكون إما بمحبة الإله اوبمحبة العلم، وفلسفة التآنس هي إمكانية التفكير في الشروط الموضوعية للعيش معا سعداء ومتحابين، وهذه الفلسفة كما يؤكده التريكي قد تظهر في التصورات التي تتحدد حول الإتفاق كما نجده عند راولس والتواصل كما هو عند هابرماس أو والتآزر كما هو عند رورتي، أو التحافز كما هو عند تايلور أو الضيافة كما هي عند دريدا.

إن العيش معا يرتبط بمفاهيم أخرى تعتبر ضرورية وذات أهمية بالنسبة له مثل المحبة والصداقة والتآنس، والتعقل هو المحبة، والروح لا يمكن أن تعود إلى ذاتها إلا بالتآنس والمحبة، والعيش معا يقتضي بالضرورة وجود العقل والحرية وكذلك الرغبة في الخير، البحث عن الجميل والتبادلية وإحترام الغير. ويقتضي كذلك كما كان عند الإغريق مجتمع الأحبة أصدقاء ومتنافسون.

ولكن هل يتجه الواقع العالمي المعاصر إلى التآنس والعيش معا؟ إننا لا نعتقد ذلك لأن التآنس والعيش معا يعني أن المعقولية الغربية تسير نحو ذوبانها، لذا نراها مشدودة إلى العنف والتواصل ولا تتجه إلى أي نوع من التآنس. ولأنها كذلك وبإختصار معقولية تقوم على التصادم لا التواصل لذا يمكن تحقيق مسعانا نحو

التآنس والعيش معا والسلم الدائم عبر مفهوم جديد يقترحه التريكي يمكن أن نفتح من خلاله أفاقا تحقق سعادة الكل هو مفهوم التثاقف أو التثاقفية.

التثاقف بدل التصادم:

في مداخلة حول الصداقة ألقاها التريكي بمناسبة الذكرى الأولى لليوم الوطني للفلسفة بالجزائر، نبه التريكي إلى أن هناك تناقض في منطق العولمة، حيث أننا نسير في نظره باتجاه هوة أو شرخ في الإنسانية ذاتها فهناك إنسانية أولى "الإتحاد الأوربي" تنتقل بحرية ومتحررة من الضغوط وإنسانية ثانية تتقبل الضغوط وتفكر برخص وتعبر برقابة وتعيش بانتماء وعبودية وهي بكل هذا تصبح غريبة، يود التريكي أن يطلق على هذه الحالة "إسم الغريب الأجنبي" "étranger" وهكذا يتم التحكم في الإنسانية الثانية عن طريق قوانين من خارج الغرب وعن طريق هذه القوانين يتم فرز الغريب الصالح عن المتخفي والمتحيل والملوث والإرهابي واللاجئ ...إلخ وأنت محكوم بهذه القوانين لأنك تنتمي إلى الإنسانية المنبوذة والعكس تماما ما نجده عند من ينتمون إلى الإنسانية الأولى.

إن الإقصاء في نظر التريكي يأخذ أشكالا عديدة، إقصاء ثقافي كالتظاهرات الثقافية، وإقصاء عقائدي يتمثل في الطقوس والمراسيم والعبادات، وإقصاء اقتصادي اجتماعي، وهذه الحالة تمثل عودة التنوع الثقافي ولكن وفقا لمنطق إقصائي، لهذا لا يمكن لمفهوم التنوع أن يكون مفهوما فلسفيا، حيث ثمة خطرا يحدق به هو تحوله إلى مجرد إيديولوجيا تبرر من خلالها الأفعال اللاإنسانية التي يمكن أن تحدث هنا وهناك تحت اسم اختلاف الثقافة وتنوعها.

ومن ثم فإن التنوع هو: " **فعل وصفي يصف لنا بوضوح تحولات العولمة، لكن من دون أن يصبح مذهبا فلسفيا منسجما لأنه يقصي كل ضرب من ضروب الوحدة أي في نهاية المطاف كل شكل من أشكال التجريد، وبالتالي يقصي التصور في ذاته، فهو من قبل ما هو عياني Constat وليس من قبل المفهوم**[31] إلا أن التنوع "**مصير حتمي للعالم لما هو سائد ولما سيأتي مستقبلا من الممكنات لذا يجب إضافة عنصر آخر هو الغيرية إذ أنها تجعل كينونتي تتحدد ضمن ضرب من الانسجام مع كينونة الآخرين**"[32] وهذا ما يحدده جاك دريدا في

قوله "**إن ما ندعوه العالم ما هو إلا زعمنا الاقتران الحياتي لتجمع موثوق به أو لضيافة واستقبال لهذه العوالم اللامتناهية والممكنة والواقعية**"[33] وهذا القادم الممكن يحدده دريدا في موضع آخر حيث نجده يقول "**والقادم هنا في علاقته بالممكن ليس هو قدوم الشيئ، إنه في النهاية فكرة الممكن ذاته لأن الشيئ لم يحضر بعد، هو حاضر كفكرة ولحظة الانتظار، انتظار القادم، هي لحظة صداقة، والشخص لا ينتظر إلا من يحب "الضيف " وهذا الشخص المنتظر قدومه ليس شخصا إنسانيا، بل شخص مفهوم، مفهوم الصداقة ذاتها**"[34]

ونظرا للتهديد الذي أصبح يمثله مفهوم التنوع الثقافي لتحقيق التعايش يقترح التريكي مفهوما آخر كبديل هو مفهوم التثاقف، حيث يكون التثاقف ممكنا بواسطة العقل والإبداع ومن ثم يكون قريب جدا من السياق الفلسفي إذ يفتح الأفاق نحو سعادة الكل ويكون السلم الدائم نتيجة للتثاقفية ولقد حدد التريكي لفظ التثاقف بأنه "**هو الفلسفة التي تمكن في نفس الوقت، من احترام الاختلافات البنيوية للثقافات، تساويها كما هو شأن قيمتها الداخلية، ومن اعتبار أية ثقافة كما لو أنها مالكة لبعد كوني في الذي يشكلها أيضا كخير مشترك هو في متناول الإنسانية برمتها**"[35] ففي التثاقف تأكيدا على الغيرية فهو بتأسسه على قيم الإنفتاح والخلق فالإبداع والإختلاف يخلق نوع من التلاحم والإنسجام بالآخر وبهذا المعنى يضع التثاقف حدا لطموح العقلانية الغربية ويقدم للكونية طابعا من التفاهم، لأنه يقتضي وجود قيم مشتركة بين الإنسانية.فالتثاقفية إذن حوارية إذ أنها تحاول أن تجد ضمن الكثرة الإجتماعية والثقافية وسيلة لمحاورة الآخر.

وتفاديا للإنزلاقات التي يمكن أن تقع فيها التثاقفية شأنها في ذلك شأن المفاهيم الأخرى كالحرية والتعقل والتسامح، يذهب التريكي إلى أبعد من التثاقفية، حركة يدعوها بعبور الثقافات transcultvartlité وهذه الحركة تأتي لتغطية النقص الذي يمكن أن يعتري الأطروحتين السابقتين أطروحة التنوع وأطروحة التثاقف.

إن وظيفة العبور الثقافي تكمن في إيجاد الروابط بين الثقافات أنطولوجيا وتاريخيا ضمن كونية. ومن ثم فإن إيجاد نظام حواري بين الثقافات أمر غير مجدي، لذا وجب تجاوزه لنتحدث عن نظام آخر يحل محله هو إلتقاء "الثقافات" الذي يمكن أن يعمل ضمن نظام الضيافة ولكن وفي نفس الوقت يمكن أن يعمل

ضمن نظام العداوة والرغبة في "الإستهلاك" وفي التدمير. فعدم المعرفة يمكن أن يكون سببا في الشر والصراعات ولكن معرفة الثقافات يمكن أن يحول الصراع إلى ضيافة مفكر فيها. وخير مثال لهذا الإلتقاء تمثل في الثورة العلمية التي انطلقت من الأندلس لتصل إلى إنجلترا وإيطاليا، مما سمح لكل ثقافة بتقديم ما عندها ضمن السيرورة المتواصلة للتحديث. ويؤكد الأستاذ التريكي على أن نظرية العبور الثقافي " **كان لها السبق في وضع حد لغطرسة فكرة غربية الحداثة ومن أن تفتح بطريقة نشطة وديناميـة للغيرية**"[36] وما يفهم من كل هذا هو أن التقاء الثقافات وجه آخر لفعل الأنس والمحبة والاجتماع.

وأخيرا يمكن القول أن نظرية التظافر الثقافي جاءت لسد الثغرات والتجاوزات والانزلاقات لنظريتي التنوع الثقافي والتثاقف رغم الدور الذي لعبته هاتين النظريتين في تقريب الرؤى وإمكانية الحوار. وتطرح هذه الرؤية الجديدة لسد نقص "الغيرية " كقاعدة لكل فعل إنساني، تثقيف الغير وجعله يحس بإنسانيته وبإنسانية غيره، وإعطاء الكونية طابعها الإنساني من خلال مشاركتها في إيجاد وإبداع قيم مشتركة.

وكختام لهذا البحث يمكننا القول أن ثمة إمكانية لتحقيق الانفتاح داخل الثقافة العربية الإسلامية، وهذه الإمكانية تتوقف على مدى انطباقية الفلسفة عندنا في الأقوال المختلفة كالعلم والسياسة والدين والأخلاق وغيرها. وذلك بإرساء ثقافة نقدية تعمل على نقد الأنماط الاجتماعية المختلفة، وبإرساء قواعد العقل في كل ركن من أركان المجتمع. فممارسة الخطاب الفلسفي عندنا إذن مرتبطة بحقول متعددة، فيها ينمو ويتبلور هذا الخطاب، الذي يقتضي وجود الذات الفاعلة التي تصنع و تنتج الخطاب، وهذه الذات بدورها تركيب معقد لأنساق متعددة، تتداخل فيها الممارسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية وغيرها، وبهذا النمط تتحرر الفلسفة من التفكير الكلي والنسق الواحد، وتحقق الحرية والاختلاف والتطور والتعدد وتحقق بالتالي وظيفتها الجديدة التي تصبو وتتطلع إليها.

الهوامش

(1) التريكي فتحي، العقل والحرية، تبر الزمان، الدار التونسية للنشر، 1988. ص. 6.

(2) التريكي فتحي، رشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القوي، 1992، ص 6.

(3) نمص، ص 26 27

(4) صفدي مطاع، دولة السلطة دولة الجماعة، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 24، 1983، ص 15.

(5) التريكي فتحي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي بيروت، 1988 ص.29.

(6) التريكي فتحي، أفلاطون والديالكتكية، الدار التونسية للنشر 1985، ص 22.

(7) فوكو ميشال، مجلة بيت الحكمة ، العدد الأول ، أبريل 1986 ، ص 21.

(8) التريكي فتحي العقل والحرية، بتر الزمان 1998، ص 06.

(9) التريكي فتحي، العقل والحرية، ص 13.

(10) برهان غليون، إغتيال العقل، سلسلة موفم للنشر، ط1. 1990، ص34..

(11) الجابري محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، ص17.

(12) عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي، ط2 ، الدار البيضاء، 1997، ص0 15.

(13) المصباحي محمد، من المعرفة إلى العقل ، دار الطليعة، بيروت، 1980، ص 83.

(14) نمر.ص 06.

(15) TRKI FATHI- L'istratigie de lédentité, arcahteres, essais, ed, 1993 p.79

(16) الفارابي أبو نصر ، فصول منتزعة، تروتق، فوزي متري نجار، دار دمشق، بيروت، 1993، ص 51.

(17) المصدر السابق، ص 55.

(18) التريكي فتحي، العقل والحرية، المصدر السابق ص. 131.

(19)Triki fathi. Les philoso phes et laguerre. Ed, buni, tunisi, 1985 p 75

(20) I bid p 43.

(21)I bid p 44.

(22) الفارابي أبو نصر- فصول منتزعة، المصدر السابق، ص 67.66.

(23) التريكي فتحي، العقل والحرية، المصدر السابق، ص 135.

(24) Triki fathi. Philosopher le vivre ensemble. L'or du temps. Tunis. 1998. p 16 .

(25) مجلة أوراق فلسفية، ملف حول التريكي وجيل دولوز العدد 2.3 القاهرة 2001 ص 66.

(26) Triki fathi, philosopher le vivre enssemble. Ibid p18.

(27) التريكي فتحي ، عبد الوهاب المسيري، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكـــر، عمـــان، ط1، 2003، ص 198.

(28) Triki fathi ,la stratégie de lidentité arssahteres essais edition 1998.page 10

(29) I bid. P 34.

(30) I. Bid p 136.

(31) التريكي فتحي ، الصداقة، مداخلة ألقاها بمناسبة اليوم الوطني للفلسفة بجامعة وهران 2006.

(32) نمص، ص 3.

(33) Rencontre de rabat avec jaque derrida intersignes n 13-ed – toubkal casablanca 1998, p 248.

(34) Derrida jaque, politique de l'amitié, ed, gallilé, p.46.

(35) التريكي فتحي، الصداقة، نمص ص 05.

(36) المصدر السابق، ص11.

ملاحظات حول كتاب

"الروح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة"(1)

محمد الخماسي

يعود بنا كتاب الأستاذ الدكتور فتحي التّريكي : "الروح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة" بحنين يفوق كل تقدير إلى الماضي أو كما يقول مؤلفه في أول جملة من المقدمة إلى "تاريخيّة الإنسان العربي التّي "لم تدرسها الفلسفة العربيّة الإسلاميّة" إلاّ نادرا (ص11). وليس هذا العود وقوفا على الأطلال، بل إنّما هو تجاوز لسهو شل الذّاكرة العربيّة عن النّظر في ما به تتكون كتاريخ. إنّه إفشاء للمكبوت العربي وللمسكوت عنه العربي إلى ذاته. أي إعادة التّاريخيّة العربيّة إلى ذاتها بعد أن اختلسها الفكر الآخر وطمسها.

ولن يتمّ تحقيق ذلك إلاّ بفلسفة عربيّة إسلاميّة متفتحة منفتحة على التّاريخ العربي وعلى هموم العقل العربي، تلك الهموم التّي كانت الفلسفة العربيّة الإسلاميّة تقصيها من مجال بحثها. لأنّ هذه الفلسفة المتفتحة "تزودنا بمنهج متنوع وشامل" يخصب بحثنا عوضا عن تلك المناهج الأحاديّة التّي تكبله فتلقّي به في متاهات الصراعات الإيديولوجيّة المجانيّة. إنها إذا قضية عربية – عربيّة. بل قل إنه مشروع بحث فكري عربي – عربي. وإنني أقصد ما يأتي : يطمح كتاب : "الروح التّاريخيّة في الحضارة العربيّة الإسلاميّة" إلى وضع التّأريخ العربي أمام محكمة العقل الفلسفي العربي الإسلامي ألمتفتح. أو قل إنه يصبو إلى إلقاء نظر فلسفي عربي إسلامي متفتح على علم التّاريخ عند العرب.

إنه مشروع فلسفي ضخم رغم التّواضع الذي يبديه الأستاذ فتحي التّريكي في أكثر من مكان من كتابه، وذلك أتاحت له تعاريج الكلام وثنايا التّحليل فرصة التّذكير بهدفه من دراسته للفكر التّاريخي عند العرب. فيعمد إلى "تبديد كل خلاف" (ص12) واختلاف حول الهدف الذي رسمه لهذه الدّراسة. هذه الدّراسة التّي يجب أن لا يؤخذ بأي حال من الأحوال على أنّها "فلسفة التّاريخ" بالمعنى الهيجلي لهذا المفهوم ويكتفي المؤلف في كل تواضع بالالتزام بالقيام بدراسة ("متواضعة" ص

15) فلسفيّة للتّاريخ تقوم فيها الفلسفة بمهمة نقد الرّوح التّاريخي في لحظة إنبجاسه في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

لنا أن نتساءل الآن عن حقيقة هذه الفلسفة المتفتحة المنفتحة العربيّة الإسلاميّة التّي "ستعالج" التّاريخ العربي الإسلامي. كما يحق لنا أن نوجه السؤال إلى الكتاب الذي نحن بصدد تقديمه عن النتائج التّي توصل إليها فيما يتعلق بتصنيف المراحل التّي مرّ بها الفكر التّاريخي العربي الإسلامي سنحاول في هذا التقديم الوجيز لكتاب الدّكتور فتحي التّريكي أن نلمس أجوبة على هذه الأسئلة من كتاب ذاته وذلك باستنطاق مناهجه ومفاهيمه التّي وظفها، رجاؤنا في ذاك أن لا نعتّم ما ورد واضحا وجليا فيه. وإن لا تخون فكر مؤلفه بطمس شفافيّة البيان عنده. وسوف نعمد إلى هذا الغرض من خلال هذه العناصر:

I- فلسفة التفتح ومناهجها.

II- ولادة الرّوح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة.

III- أصناف التّأريخ عند العرب.

I- فلسفة التفتح ومناهجها

تريد هذه الفلسفة أن "تبرز مجموعة الشروط التّي حكمت ظهور التّأريخ في الثّقافة العربيّة (ص 31)" وهي طبعا شروط كثيرة لا يمكن اختزالها في شرط رئيس واحد. لأنها شروط متنوعة جدّا تبدأ من ولادة النثر التّاريخي أو أدب المؤرخين؛ الذي يروى الأحداث بأسلوب علمي أو أسطوري أو ديني مرورا بالبناء الاقتصادي الذي ييسّر التبادلات الثّقافيّة والحضاريّة فإلى الشرط السياسي؛ الذي يتجسم في قيام جهاز دولة ينظم كل ذلك، (ص32).

إلا أنّ فلسفة التفتح هذه لا تقتصر على تعين هذه الشروط وسردها بل إنّها تحاول القبض على الأرض الصلبة التّي تجذرت فيها فلا تكفي من معرفة جغرافيا "الروح" التّاريخيّة بالإطلاع على سطحه فقط، بل إنّها تجدّ في "الحفر" و"التنقيب" على طبقاته التحتيّة التّي تحمله مثلما تجدّ "أركيولوجي" المعرفة في البحث عن العلل الخفيّة للخطاب العلمي أو الفلسفي لأنّها العلل الحقيقيّة لنشأته ولأنّها مبادئه الأولى كما أنّها الطبقات الصخريّة الصلبة التّي تأسس عليها. هكذا يبحث "حفار"

المعرفة عن طبقاتها السفلى الخفيّة فيصبح عالم حفريّات ARCHEOLOGIE أي أثاريًا، يبحث عن مبدئها الأولى وعن أصولها الأرضيّة في أرضها التّـي ينعـت فيها. إنّ الأرض التّي ينعْ فيها الرّوح التّاريخي العربي هـي الحـضارة العربيّـة الإسلاميّة بكل ما تركته من آثار إلى الإنسانيّة.

يكشف لنا كتاب "الرّوح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة" عن منهجه "الأركيولوجي" – وهذا أحد المناهج التّي وظفها في البحث – يكـشف عنـه كلمـا أحالنا بصريح القول على كتابات ميشيل فوكو مثلما يفعل في الـصفحات 20، 21، 29، 43، 80 و304. أما ما يعني الدكتور فتحي التّريكي مـن كـل ذلـك فهـي "الرسوم البيانيّة" التّي ترتب "شروط سير" الرّوح التّاريخي و"تقنياته" و"آلياته". هـذا الرّوح الذي تنفذ إلى حقائقه تلك نظرة إكلينيكية (ص 20، 21، 24، 64 و118)

نتعرف بفضلها على شروط وآليات ولادة التّأريخ عند العرب ونرسم لمراحله التّي مر بها رسوما بيانيّة دقيقة تكشف مسيرته وترفع النقاب عن علله وتشخّصها. هذا بعض ما يحاول الأستاذ فتحي التّريكي أن يقوم به ليشخص علل حضارتنا فـي كل مرحلة من مراحل تطور التأريخ عندنا فيبين أسباب التّطور في داخلها وعلـل العطالة التّي أقعدت حضارتنا. لذلك سوف نرى لغـة الطّـب ومفاهيمـه توظّـف للغرض فيستعمل المؤلف مصطلحات عدّة منهـا "التّحليـل العلمـي" و"التـشريح" و"التّشخيص" في أكثر من مكان فتحمل لنا هذه المفاهيم دلالات عن بعض جوانـب منهج الأستاذ فتحي التّريكي في البحث (ص85 –115). وهو يقول علـى سـبيل المثال : "فلنشخص معنى لفظ الوحي... (ص 115)[2]. هكذا يتحول التّشخيص هنا إلى بحث عن جذور الكلام ومعاني اللفـظ وأصـوله فيـستعمل المؤلـف تقنيّـة "الجينيالوجي" النيتشوي الذي لا يهدأ له بال إلاّ بعد أن يعـرى الكلمـات ليكـشف خفاياها حتى ينفذ إلى المعنى الذي يبحث عنه من بين طبقات المعاني التّي يحملهـا اللفظ الواحد. ولما يستحيل "الأركيولوجي" إلى "جينيالوجي" فـي كتـاب "الـرّوح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة" يكشف الكتاب عن وجه آخر من وجـوه الفيلسوف فيه وصورة أخرى من صوره وكأنه الممثل الـذي لتأديـة دوره علـى أحسن وجه يحتاج إلى "التقنع" مرارا أي إلى الظهور في عدّة أقنعة يختلـف فيهـا شخصه كما يختلف فيها دوره وكما يختلف المنهج وتختلف وظيفته لـدى

الأستاذ فتحي التّريكي. كل ذلك لا جل الفهم. وفي هذا الإطار ليس من الغريب أن يستهل الكتاب قبل أن يبدأ فعليا بكلمة ل ج. ب – فرنان J. R. Vernant هـي : "الفهم... قد كان العثور عن الأب والأم، تحديد السلالة"[3]. ولذلك لن نبالغ أن نحن اعتبرنا الأستاذ التّريكي نسابا ماهرا يبحث في سلالة الألفـاظ واشـتقاقاتها لـيفهم ويفهمنا معه حقيقة الرّوح التّاريخي عند العرب تلك الرّوح التّي ما تزال ولا شـكّ تنبض فينا. شاهدنا على إدعائنا هذا هو الفصل الأول من الجزء الأول من كتابـه حيث يقوم ببحث في جذور ألفاظ : "الخبر" "التّاريخ" و"الحكم"، ولذلك الفصل الرّابع الذي يتعرض بالبحث الاشتقاقي إلى ألفاظ : "وقت" و"دهر" و"زمان" فلا يترك وثيقة واحدة لا يوظفها في بحثه: الشعر العربي لفترة ما قبل الإسلام (طرفـة وامـرئ ألقيس مثلا) والنّص القرآني وسائر النّصوص الأدبيّة الشهيرة عند العرب وغيرها. ولا نترك نحن قراءة هذه الفصول دون أن نتذكر فعل الفلسفة عنـد نيتـشة الـذي يوظف "الفيلولوجيا" أو فقه اللّغة لفهم أصل الأخلاق مثلا.

تستفيد إذا الفلسفة المتفتحة المنفتحة بشتّى أساليب البحث الحديث فـي مجـال الفلسفة فلا تتقوقع داخل نسق مغلق، لأنّ عمليّة التّشخيص صعبة والطريـق إليهـا عسير ومشوب بالعراقيل والإحراجات منها صعوبة العثور على الوثيقة ومنها تلك القراءات المرضيّة التمجيديّة للوثيقـة. يـستفيد إذا النّظـر الإكلينيكـي Regard climique عند الأستاذ فتحي التّريكي بمناهج كثيرة ومتنوعة وقد نبهنا إلى ذلـك منذ الصفحة الأولى من كتابه حيث عرف لنا الفلسفة المتفتحـة المنفتحـة وحـدد مفهومها بقوله : "إننا نرى دائما أنّ الفلسفة المفتوحة على التّاريخ وعلـى الأشـياء التي لا تعتبر تقليديا أشياء فلسفيّة، هي الفلسفة التّي يمكنها تسليط بعـض الـضوء على هذه التّاريخيّة حتى يمكن القبض على عقلنة التّاريخ وتنظيره. تلك هي الفلسفة المفتوحة التّي تعطينا منهجا متعددا (جامعا) – وليس خاصا – يتأسس علـى علـم الاشتقاق وعلى تحليل النّصوص وعلى تاريخ التّأريخ عند العـرب فتعـين حقـل الرّوح التّاريخي المفتوح وتربطه بمختلف الممارسات الخطابيّـة (ص 11)". فـلا غرابة بعد هذا التوضيح أن يتجول فعل التّشخيص عند المؤلف بين نيتشة وفوكـو وماركس ودولوز وشاتلي وفاين ومار والتوسـر وقـستنطين رزيـق والعـروي والوقيدي وريكور والحسناوي وكربان وغيرهم[3].

وليست هذه الأسماء إلا مجاهر للتّشخيص بالملاحظة والسكنى في الموضوع والإقامة فيه روحا وعقلا. بل إنها المجهر والتّحليل البيولوجي والأشعة والبيان الصوتي Echographie و"السكانير" Scanner التّي يلجأ إليها الطبيب لتشخيص الداء. إنها كلها تقنيات تتجاوز الظاهر والمألوف في النّص وفي الواقع وتتخطاهما إلى الحقيقة الخفيّة في عمق الحضارة العربيّة الإسلاميّة، في عمق ركام هائل من الوثائق هي الشعر والأدب والتّاريخ لأنّها آثار الأصالة الحق : التّوحيدي والجاحظ والطبري والمسعودي وابن عبد ربه والبيروني.

هكذا يعطي الأستاذ فتحي التّريكي نفسا جديدا إلى الفلسفة العربيّة الإسلاميّة وذلك بتلقيح مخلفات فلاسفتها ومفكريها باكتشافات الحداثة فيريك الفارابي إلى جانب ماسنيون Massignon والماوردي إلى جانب هيدجر Heidegger ومسكويه مع باشلار Bachelard ، في إخراج مغر كله نقد وتمحيص وجدال. إن الانفتاح الفلسفي هنا يعني إذا أصالة الباحث وأصالة الموضوع وانفتاح على كل المناهج الجديدة. وذلك لأنّ مرضنا الحضاري لا يمكن أن يشخص الآن، فقط بعلم الطب الذي ورثناه عن ابن سينا. إنها إذا فلسفة "اللامنهج الواحد"، بل فلسفة كل المناهج معا(4) على اختلافها وربما تناقضها أحيانا.

II- مولد الرّوح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة

ورغم كثافة المادة الآثار المعتمدة في البحث لا يدعى الأستاذ فتحي التّريكي أنه سوف يحدد قانون تطور التّاريخ أو أنّه سوف يضع اللمسات الأخيرة لفلسفة احتوت في عقلها التّاريخ كله. بل إنّه على العكس من ذلك يتجاوز موقف الفلسفات الكبرى والشاملة – تلك الفلسفات النسقيّة المغلقة – مثل فلسفة هيجل لأنّ طموحه ليس طموحها وغايته ليست غايتها. وهو يكتفي في بحثه بأنّ يكون عين العقل الفلسفي الساهرة على القيام بوظيفتها الأولى والجوهريّة ألا وهي النقد : نقد التراث ونقد العلامات التي تركتها الحضارة العربيّة الإسلاميّة وهي علامات في مجالات السياسة والاقتصاد والأدب والأخبار والعمران والتّاريخ والحرب والإيديولوجيا والشعر، كل ذلك قصد الوقوف على اللحظة التّي مثلت مولد الرّوح التّاريخي عند العرب. ولا يحاول الدكتور فتحي التّريكي أن يطوع الوثيقة إلى ما يريد قوله بل

إنّه يكتفي باستنطاقها وبتشخيص باطن معانيها إلى أن تأتي النتائج من تلقائها تؤكد فرضياته، ذلك لأنّ مؤلف كتاب "الروح التّاريخي" قد التزم منذ بداية مؤلفه بأسلوب افتراضي – استنتاجي بعيدا كل البعد عن الوثوقيّة المألوفة عند السلف في مواجهتهم للتراث. كما أنّه لم يلزم نفسه بمفاهيم دون غيرها فيسقطها على موضوع دراسته. لذلك تراه يختلف بين المفاهيم الحديثة ليوظفها بالتداول حسب ما يقتضيه الموضوع فيبدو لك أحيانا ميالا إلى مفاهيم "البنية" و"الاركيولوجيا" و"النسيج" وأحيانا أميل إلى تثبيت جنس من التواصل بين الفكر العربي قبل الإسلام والفكر العربي الإسلامي أو إلى ملاحظة قطيعة بين الفترتين في الحضارة العربيّة وهو في كل ذلك يحيد الإصغاء إلى ما يجول في روح الفكر العربي من فكر.

أمّا الأطروحة التّي يتبناها كتاب "الرّوح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة" والتّي افرزها البحث والتّنقيب والتدقيق فهي تقول : "هناك شروط مختلفة تيسّر تكوّن الفكر التّاريخي... انتقينا منها ثلاثة شروط أساسيّة. أما الشرط الأول فهو سياسي ويتمثل في انتقال الجزيرة العربيّة في IIV ق. م من الإيديولوجيا القبليّة المشتّتة إلى إيديولوجيا أكثر تنظيم وتوحيد وأكثر تعبئة للكتل الشعبيّة حول الوعي بالانتماء إلى الإسلام. أما الشرط الثاني فهو يعني بالسيطرة على الفضاء المكان، وبتنظيمه حول مسالك الجنود الذين هيؤوا، عن طريق الحرب، أرضا هي تراب الدولة الجديدة. وأمّا الشرط الثالث فهو يتعلق بإدراك الزمن إدراكا جديدا. هذا الإدراك؛ الذي وإن كان يبقي على طابعه الشامل سوف يثبت تاريخيّة الإنسان العربي الذي أصبح مسلما".(6)

فقد مثّل الإسلام إيديولوجيا تعبوية حركت الإنسان العربي وأخذته تحت عنوان "الفتح" إلى فضاءات أخرى لغزوها وتأسيس دولته على ترابها؛ الذي أصبح دار الإسلام ودار "السلام" (ص 87 – 88). هكذا أعطى الإسلام بعد التّاريخيّة إلى الإنسان العربي بما أنّه سجل معنى ولوجوده في سجلّ الزّمن المعيش (ص 155)، فبعد أن كان "الدهر" قهرا للإنسان العربي والزمن لحظة وقت لا قيمة لها أصبح الإنسان العربي يرى الزّمان مسارا وسيرا نحو الفوز بالآخرة Salut. ذلك الفوز الذي "قنن" لبلوغه الإسلام. ولا يعني هذا أنّ العرب قبل الإسلام لم يعرفوا أي معنى للزمن بل إنّ هذا القول يقصد بالتدقيق أنّ تحولا ما قد وقع في الشعور

العربي بالزمانيّة وبالتّاريخيّة : تحول من شتات الأحداث والوقائع التي تجمعها "أيام العرب" إلى خطّ منظم تقوده غاية اعتبرت في زمانها غاية نبيلة. وبما أنّ الفوز كان يتم في بداية عهد الإسلام "بالجهاد" أي بالحرب فقد توفر لدى العرب الشرط الثاني لظهور الفكر التّاريخي لديهم. وهو شرط السيطرة على المكان الفضاء[7].

لم تمكّن حياة الترحال والبدواة الإنسان العربي قبل الإسلام من السيطرة على الفضاء الذي كان يعيش فيه. وكيف تتم له تلك السيطرة وهو يعيش في قلب صحراء هائلة واحد منظرها ودائمة صورتها، ملساء، جعداء دائمة التّغير والاستحالة متقلبة في تلك الهيئة عينها، تنطفئ فيها شعلة التعلق بالحياة فتمضي الحياة بين الكثبان المتبدل المتنقلة والخمر والليل والخيل والحرب والموت والأطلال والحب الموؤود حياة رتيبة، حتى أنّ الوجود يصبح عارضا لدى الإنسان العربي قبل الإسلام، عارضا في ذلك العدم المحيط به، يلتهمه ذلك العدم فلا تحس فيه الإنسان بوطأة الوجود الحقيقي فلا يتعقل الزمن ولا يتعقل التّاريخ – مثلما لا تتعقل نقطة الزبد اليمّ الذي تتقاذفها أمواجه – بل يكفي بالإحساس بهما وجدانيا دونما يقين بحصول ذلك الشعور لديه. فكان التّرحال وعدم الاستقرار هو "في مستوى الوعي رفض للوعي بالكيان التّاريخي" لذلك الإنسان.

لقد حقق الإسلام ثورة لدى العربي في وعيه بالمكان فثبته أولا في المكان، في فضاء هو "المدينة"[8] أي ذلك الفضاء الذي يمكن فيه المستقر والذي يمكن فيه الشعور بالانتماء إلى أمة، تحكمها سلطان أي نظام وسلطة تتخلى في ذلك العهد في شخص الرسول وفي مكانها المفضل وهو المسجد. هكذا وقع حصر الفضاء وتحديده وتثبيته فاحتاجت السلطة إلى الديوان وإلى الكتبة وإلى كتابة "سيرتها" أي تاريخها" : سيرة الرسول وأحاديثه وحكم الخلفاء وسلوكهم والحروب والمغازي والغزوات فبدأ التّأريخ من الهجرة. فأصبحت الهجرة هجرة من البدواة إلى التحضر ومن "اللاّ زمن" و"اللاّ تاريخ" – لأنّ زمن العرب وتاريخهم قبل الإسلام كانا فوضى – إلى الزّمن والتّأريخ الحقيقيين والمنظمين. لقد تمخض الفكر التّاريخي عند العرب في ظروف الحرب والردة والفتنة الكبرى ومقتل عثمان وعلي والاختلاف السياسي. نشأ الروح التّاريخي إذا عند العرب مخضبا بالحياة في قلب الحياة السياسيّة العربيّة الإسلاميّة في صدر الإسلام. يقول الأستاذ فتحي التّريكي :

"سوف تصبح الزّمنيّة في الإسلام في نفس الوقت مسترسلة ومنقطعة، متقدمة ومتقهقرة. خطيّة ودائريّة فهي أساسا كثيرة حسب المجالات وتبعا لثراء المجتمعات الإسلاميّة وتنوعها.(9) "إنّها زمنيّة تسير نحو هدف المؤمن مخضبة بأحلامه بالآخرة وبالقوة وبالحرب وبالدماء العنف وبالإقلاع من ذيل الزّمن لتصدره، تسير نحو "الفوز" فترجع به إلى الماضي – أحيانا – لأنّ زمن عزّ الإسلام هو عهد الرسالة والزمن بعد ذلك هو زمن الردة والابتعاد عن العصر الذهبي الذي ولّى. هكذا تختلط الخيال بالأسطورة والسياسة باللاّهوت فيحكم على التّاريخ بأنّه سهو للآلهة وللألوهيّة. فيتداخل التّصور الخطي للتّاريخ بالتّصور الدائري وتختلط به.

الطباعة الرئيسي المهيمن على العلاقة بين هذين الرسمين هو القطيعة لكن ذلك لا ينفي تواصل بعض المعاني وبقاؤها في الفترتين : انظر تحليل الدهر، الوقت والزّمان.

III- أصناف التأريخ عند العرب

أ- تأسيس التأريخ :

"ولد التّأريخ العربي كنتيجة لهذه اللحظات الثلاثة المحددة في بناء الإسلام : القبض على الإيديولوجي (الروحي)، وإعادة تنظيم الفضاء/ المكان والسيطرة على الزّمن" (ص175). لكنه ولد أيضا في "الأزمات" "أزمة النّظام الاقتصادي وأزمة السّلطة وأزمة الثّقافة" (ص176). فكان تأريخنا تاريخ الردّة وتاريخ الفتنة الكبرى ومقتل الخليفتين الرشيدين الثالث والرابع وتاريخ تفرق الفرق وتناحرها وتكفيرها لبعضها. وتأسيس التأريخ في هذه الظروف كما تأسس الأدب والحديث وغيرهما... ثم أخذ يستقل شيئا فشيئا عن هذه الأشكال الفكريّة فيتميز "كخبر (إخبار) عن الممارسات" (ص191) ممارسات الإسلام في المجال السياسي والفكري، ممارسات المسلم الملتزم بقضيّة "الفوز" بنشر "دين الله" بشتى السبل. يقول التّريكي : "إنّ التّأريخ في الإسلام هو إذا تأريخ هذا الالتزام: إنّه (التّأريخ) نبأ يحاول أنّ يسلط الضوء على فترة تأسيس الإسلام كدين وسلطة وأن يبحث عن أصله وجذوره من خلال دورات النبوّات وأن يتابع أخيرا تطوره وأن يصف مختلف أزماته وتبدلاته الدّاخليّة" (ص197) فكان التأريخ الذي نشأ في هذه الظروف متميزا وملائما لذلك الحدث الذي ولّده ولمشروعه الإنساني. فكانت أول الأنباء تأتي في القصص

القرآني عبرة وخبرا عن أصول النبوّة والوحي، كما تأتي في "الحديث". وأصبحت الرّواية والإخبار وسيلة إيديولوجيّة في يد السلطة لتبرير الفعل السياسي الذي تقترفه. وأصبح "المؤرخ" أسيرا للسلطة (ص206) ولإرادتها السياسية. هكذا يصبح المؤرخ "ملتزما" (ملزما) لكن لا يمكن تفسير التزامه ذلك بمحض إرادته وانخراطه الحر في صف قضيّة أو خط سياسي معين بل إن التزامه / إلزامه يفسر تجدلية التّأريخ والسلطة هذه الجدليّة التّي تجعل الموضوعيّة في التّأريخ وهما وخيالا وأسطورة (ص213).

ولم يستقل التأريخ من جهة أجرى إلاّ بفضل "الكتابة" التّي أخذت تعوض "الكلام" وتفتك منه مجالاته الإيديولوجية التي كان عنصرا فاعلا فيها. وبدأ التدوين بالقرآن ونشأت الوثيقة (التوثيق). وتم ذلك في مناخ حضاري عربي – إسلامي صرف ليس فيه أي دين للثقافات والحضارات الأخرى (ص217). فكانت تلك أول قطيعة معرفيّة سوف تقربنا التأريخ المعقلن.

أما القطيعة الثانيّة فهي تتمثل في استقلال التأريخ عن الخبر المحض، الذي يروي الأحداث ويسوق الأنباء تباعا. وتم ذالك على يدي الهيثم بن عدي الذي كان أول من كتب "كتاب التأريخ" تذكر فيه الأحداث بتواريخها فأنشأ "الحوليات" les Annales والتسلسل التاريخي chronologie ونوع موضوع التأريخ ولم يقتصره على التأريخ السياسي (ص218) كما جعل منه اختصاصا علميا بعد أن كان الإخبار فرعا من سائر الأدب عند العرب.

وأمّا القطيعة الثالثة التّي كرست استقلال التأريخ فهي تتمثل في انفصال التأريخ أي نقل الأحداث وروايتها عن رواية الحديث واعتناء بكل ما يشغل المسلم من شواغل العصر فأصبح التأريخ في مسيرته نحو العقلنة "النظرية العامة لكل الأفعال الإنسانيّة" (ص220). واتصل – وخاصة في المدرسة العراقيّة (القرنين الثاني والثالث الهجريين) – بشتى الأشكال الخطابيّة والعلميّة الأخرى مثل الفلك والكسمولوجيا والفلسفة والنحو والأدب والجغرافيا ليستفيد منها وليس ليكون فرغا من فروعها.

ب - التأريخ المعقلن

بدأت عمليّة عقلنة التّأريخ في الحضارة العربيّة الإسلاميّة بالقبض على الحدث وعلى الخطاب الذي يجعل الحدث ينطق. وقد تم ذلك بسلسلة من القطائع تمت مع الفقه والحديث وخبر جعلت التأريخ يستقل عنها جميعا، فيصبح تاريخ العالم المعلوم في ذلك العهد أي تاريخا جامعا، بعد أن كان تاريخ الإسلام فقط. وقد تنوع موضوع التأريخ على شاكلة تنوع مواضيع الأدب، حتى تميز "بموسوعيّة" فأصبح التأريخ : "متنوعا ولم يعد مجاله يحتوى فقط على الممارسات السياسيّة والدينيّة، بل أصبح يحتوي كذلك على أساليب متنوعة من سلوكات الفئات الاجتماعيّة المختلفة... فهو "تحقيق/ بحث Enquête " في أنماط العيش والتجارب الاجتماعيّة والسياسيّة وفي الأفكار والعلوم... وتطلع إلى معرفة الحضارات الأخرى" (ص231). ومن بين المؤرخين "الموسوعيين" يذكر الأستاذ فتحي التّريكي ابن قتيبة وكتابه "المعارف" والطبري و"تاريخه" والمسعودي و"مروج الذهب" والبيروني وكتاب "الأثر".

أما الطبري فقد حاول أن "يعقلن" التأريخ وأن يعطيه مكانة مرموقة في إيديولوجيا توحيد الأمة. وقد اعتنى لطبري بالتحقيق في الإسناد على غرار المحدّثين أمثال البخاري ومسلم في عملهم لجمع أحاديث الرسول. فكان الطبري بذلك سلفي النهج لا يتعدى تأريخه تكديس الأخبار وجمعها وتقديم روايات مختلفة للواقعة الواحدة. فاصطدمت كتابة التاريخ عنده بعراقيل أهمها: غياب العقل في التأريخ. فلم يعمد إلى الحجاج في تمحيص الأخبار وهو ما جعل ابن خلدون ينقده فيما بعد في مقدمته. لم يهتم الطبري بالناحيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي تختفي وراء الخبر المنقول لذلك غابت من "تاريخه" الروح النقديّة غيابا كليّا واستبعدت منه كل المعطيات الاجتماعيّة والتحليلات الفلسفية.

وكان اليعقوبي يمثّل قطبا مخالفا تماما للطبري إذ ابتعد عن تاريخ السياسة والساسة وربط التأريخ بالحيز الجغرافي وبأدب الرحلات. لكنه بقي سلفي المنحى هو الآخر فارتبط التأريخ عنده بمفهوم "الأمة". هذا المفهوم الذي أنشأه الإسلام في بداية عهده والذب كان يعني "جماعة تربطهم رابطة الإسلام". والذي طموره الفارابي في المدينة الفاضلة فجعله مفهوما مستقلا عن "الدين". فأصبح مفهوم الأمة يطلق مع الفارابي على "جماعة تجمعهم تراب واحد" أو بلد واحد (ص248).

إن هذه التحولات الفكريّة لدى المسلمين هي في حقيقة الأمر أولى الشذرات لا تجاه جديد في "الفكر" وفي التفكير التّاريخي خاصّة سوف يتخلص من تلك النزعة "المركزيّة" التّي كانت تميز المفكرين العرب منذ صدر الإسلام. إذ كان الطبري على سبيل المثال يدون تاريخ "الأمة" المقدس، تلك الأمة الدّينيّة المقدسة فباتت كتابة التاريخ عنده حبيسة هذه النزعة الإسلاميّة – المركزيّة. وسوف يأتي التجديد الفعلي مع المسعودي؛ لأن التّأريخ عنده هو "أكثر من خبر بما أنّه يجمع المعارف العلميّة والأدبيّة ويتجلى خاصّة في التحقيق/ البحث Enquête الدقيق وذلك للوقوف على الحقيقة التّاريخيّة" (ص252). فورد "مورج الذهب" جامعا كما يقول فيه مؤلفه : ... جعلته منبها على أغراض ما سلف من كتبنا، ومشتملا على جوامع يحسن بالأديب العاقل معرفتها ولا يعذر في الغافل عنها.

ولم نترك نوعا من العلوم، ولا فنا من الأخبار، ولا طريقة من الآثار، إلاّ أوردناه في هذا الكتاب مفصلا، أو ذكرناه مجملا، أو أشرنا إليه بضرب من الإشارات، أو لوحنا إليه بفحوى من العبارات" (المسعودى: مروج الذهب ص15).

إن التجديد عند المسعودي يتجلى في اهتمامه بملاحظة الأحداث الاجتماعيّة والاقتصاديّة ملاحظة مباشرة. فهوا الرحالة المحنك في ميدان الملاحظة. ولكن لم يغب عنه أبدا هدفه الأول فهو التعرف على العلائق التي يقيمها الإنسان مع محيطه الجغرافي ولاقتصادي والثقافي (التريكى: السابق ص55). لذلك يكون أهم تجديد قام به المسعودي في التأريخ في مستوى المنهج، فقد حرر هذا العلم من المنهج السفلي : الإسناد. كما أقام بينه وبين علم الجغرافيا علاقة تأسيسيّة جديدة. هذا بالإضافة إلى التوزيع العادل بين تاريخ الإسلام وتاريخ الأمم الأخرى في كتاب "مروج الذهب". الشيء الذي مكن المسعودي من تخليص التّأريخ نهائيا من كل نزعة مركزيّة – إسلاميّة تنظر إلى غيرها من الحضارات نظرة دنيا. إن هذا الانفتاح على الحضارات الأخرى يعتبر ضربا من "الفكر الإنساني" أو نزعة "إنسانيّة" جديدة على الروح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة، أفرزتها ظروف التقت فيها الفلسفة والعلوم والتّأريخ.

لقد "فتح" المسعودي حقل التّأريخ فتحا جديدا إن جعل التأريخ ينفتح "على التفكير الفلسفي وعلى البحث العلمي" (ص266). وكان لا بد أن يحدث ذلك كأن

الفكر الفلسفي قد ضرب موعدا مع الفكر التاريخي في ذلــك العــصر، ذلــك لأن العرب قد توغلوا بعد في "اقتناء" علوم الأمم الأخرى وفي توظيفهــا فــي فعلهــم النّظري وكانت فتية الفلسفة أحب لديهم لأنها "العلم الشامل"الذي يرد كل شيء (كل معرفة) إلى مبدأ واحد وأول. فاستفاد المؤرخون من الفلسفة وغنمــوا منهــا فــي مستوى المنهج خاصة. إذ أكسبهم آلة جديدة لم توظف لديهم من قبل هــي العقــل. فأصبحت الفلسفة تقدم للتأريخ لتبرز وتفسر مناحيه أو تــستعمل البرهــان العلمــي والفلسفي فيما يتعلق بالمقولات التأريخيّة ومفاهيم علم التاريخ لتحددها وتفسيرها أو تصهر البيان والاستدلال الفلسفيين والعقليين في كتابة التاريخ (ص280). ويتجلــى توظيف العقل كأداة في التأريخ لدى المقديسي مثلا، إذ لم يعد هذا الأخيــر يعتبــر النّص كافيا لتعيين بداية التاريخ (ص286). بل يجب اعتماد العقل، لأنه أداة الفهــم والتمييز التي تنفذ إلى اليقين أي حقائق الأشياء التّاريخيّــة. إلا أن المقديــسي لــم يؤسس "فلسفة التاريخ" تلك الفلسفة التي تعقلن "الكل" التاريخي بل إنــه بقــي فــي مستوى نظريّة مفتوحة للتاريخ. لم تصل إلــى مــستوى "النــسق". ســوف يفــتح المسعودي والمقدسي الطريق أمام البيروني، الذي سيعتمد على الملاحظة في كــل المجالات العلميّة. وسوف يتخذ البيروني أنموذج البحث العلمــي عنــد بطليمــوس واقليدس وارخميدس وغيره نهجا ليسوق على منوالــه الكتابــة (ص300-301). التاريخية، لغاية فهم الحضارات الأخرى ولفهم نشأتها وأساليب تطورهــا. ولــذلك سوف يبتعد مثل سابقيه عن الإسناد وسوف يعتمد على طريقة تحديد التاريخ الــذي تقع فيه الأحداث Datation معتمدا في ذلك على ما ذهب إليه السخاوي في تحديده لمفهوم التاريخ. فالتاريخ تحديد لوقف الحدوث وهو غاية / نهاية الحدث أو الــشيء وهو كذلك فعل تدوين التأريخ.

لذلك يتجاوز التأريخ عند البيروني والسخاوي الخبر ويتعداه إلى الترتيب وربط الأحداث متسلسلة. ورغم هذه النزعة الأنتولوجيّة في التأريخ لدى المؤرخين العرب بعد الطبري، بقي علم التأريخ في جملته سجين النظرة الطبريــة للتــأريخ رغــم التجديدات التي أدخلها عليه المسعودي. يقول الأستاذ فتحي التّريكي: "وفي الحقيقة، فقد بقيت كتابة التاريخ عند العرب رغم كل شيء ذات طابع طبري فــي عمقهــا يعطي الأولويّة إلى سرد الأحداث؛ الذي يروي الوقائع السياسيّة. لكن هذا لا ينفــي

أهميّة ذلك الحقل المتنوع الذي دشنه المسعودي والمقديسي وطوره البيروني. إن تنظير التأريخ كعمق وكدراسة للمجتمع والذي سيكون اكتشاف ابن خلدون هو كذلك نتيجة مباشرة لهذا الحقل المتنوع ولإدخال العقل في التاريخ ولذلك العلاج العلمي والفلسفي للحدث : ذلك إذا هو العمل التنظيري للواقع الذي سوف يربط عمق الماضي بالبني الاجتماعيّة والثقافيّة الحاضرة" (ص315).

ج- التّاريخ النّظري أو التنظير التّأريخ

سيمثّل ابن خلدون "التتّويج" الذي سينتهي إليه التّأريخ عند العرب. ولذلك لأنّه سوف يكون أول من سيلقي "نظرة فاحصة" Regard Scrutateur على الواقع الراهن وذلك بالاعتماد أساسا على الملاحظة والمعاينة المباشرة للحدث ويتجنب قدر الإمكان النقل. وبذلك سوف يمسّ التجديد الخلدوني في حقل التأريخ المنهج. حيث سيغلب "البصر" أي الملاحظة العيانية "السمع" أي النقل. ولن يكون ذلك إلاّ بفضل الاحتكاك والتداخل والتأثر المتبادل الذي يحدث في الثقافة العربيّة الإسلاميّة في ذلك العهد بين الآداب والعلوم والفلسفة. لذلك يؤكد الأستاذ فتحي التّريكي على هذه "العدوى" الإبستمولوجيّة بقوله : "نريد أن نبين... أن شكلا من القرابة والتشابه تأسس بين المنهج الخلدوني المبني على الملاحظة والنظر الإكلينيكي ومنهج العلماء العرب أمثال البيروني وابن الهيثم الذين يولون أهميّة أساسيّة إلى الملاحظة والتجربة على حساب السلطة الفلسفيّة والعلميّة التقليديّة" (ص231). وليس ذلك يعني طبعا أن تطور الروح التأريخي مع ابن خلدون سوف يبتعد عن الفلسفة. بل على العكس من ذلك سوف يتأثر "بفلسفة العلماء الضمنية" (ص238) أو لا وبموقف ابن خلدون نفسه من الفلسفة.

أن موقف ابن خلدون من الفلسفة واضح. فهو يرفضها من جهة أنه أشعري كلما حاول الفلاسفة استعمالها في مسائل الإيمان. كما يرفض في فلسفة الفلاسفة السياسيّة لأنها بعيدة عن الواقع المعيش. وهو ما يتبين من نقد ابن خلدون لوهم "المدينة الفاضلة" في فلسفة الفارابي (ص325، 326، 327). فيعيب على الفلسفة في مجال الاجتماع تغافلها على اكتشاف (أو ملاحظة) قانون أو مبدأ العصبية كمحرك للتأريخ وللحياة الاجتماعيّة، وهو "مبدأ مفسر" أو مبدأ تفسير صالح لفهم كل المجتمعات. هكذا يخرج التأريخ مع ابن خلدون من أفق النظرة الضيقة التقليديّة

وهي المركزيّة العربيّة الإسلاميّة ليصبح تأريخا انتولوجيا بالمعنى النبيـل للكلمـة (ص318) فيكتشف ولأول مرة في تاريخ الفكر "الآخرين" في شكل "علم العمـران البشري" (ص338). لقد تم هذا التتويج في الروح التّأريخي مع ابن خلون لأنّه لـم يبتعد عن "التفلسف" وعن ممارسة "فعل العقل". بل لأنّه كان موغلا فـي الإيمـان بجدوى العقل وبجدوى الفلسفة إذا ابتعدت عن الإيمان. وذلك لأن العقل قوة "تميـز" الأشياء و"تتصور" وهو أيضا قوة "نظريّة" تضع الأسس النّظريّة (الفلسفة الأولى إن صح التعبير) لكل علم. وهو كذلك ميزان (ص332-333) تستعمله الفلسفة فيصبح "التفلسف قبل كل شيء علمية توضيح وعقلنة حتى يتوصل إلى معرفة الأشياء فـي حقيقتها[10]". إن ابن خلدون مجدد لأنّه فلسف التّأريخ بل قل لأنّه أخرج الفلسفة من حقل الدين الإسلامي الذي وضعها فيه الفلاسـفة العـرب، إلـى حقـل التـأريخ والحضارة والمجتمع فأعطاها قيمة إجرائية لم تكن لها أبدا في تاريخ الفلسفة.

إن التّأريخ عند ابن خلدون هو إذا تأريخ اجتماعي وإما فلسفة التـاريخ فإنّهـا فلسفة مفتوحة أو منفتحة ومتفتحة لأنّها متفتحة على مواضيع شتى لم تـدرس مـن قبل ولأنّها تهتم بدراسة المجتمعات بالاعتماد على الفحص المباشـر لهـا وعلـى ملاحظتها. لذلك يقول الأستاذ فتحي التّريكي : "إنّ التّأريخ الاجتماعي عنـد ابـن خلدون هو إذا مخبر[11]". لتحليل بنية المجتمع الراهن وقوانينـه ولتحليـل القـول التّأريخي أيضا حتى نقف على حقيقة الفقائع الماضية فعليا. كل هذا يجعل من ابـن خلدون في نظر الأستاذ فتحي التّريكي مفكرا معاصرا قريب جدا من كل المدارس التأريخية الفرنسية المعاصرة و التي تتحدث مثل"المقدمة" عن التاريخ ك"حـضور Présence بل ابن خلدون بالنسبة للأستاذ فتحي التّريكي هو الذي سطر نهج هـذا الضرب من فلسفة التّاريخ[*].

(*) فتحي التّريكي : نفس المصدر... ص 347. يـذكر الأسـتاذ فتحـي التّريكـي المـؤرخين المعاصرين مـارك بلـوك Marc Bloch لوسـيان فـافر Lucien Febvre وبروديـل Brandel ودوبي Buby ونورا Nora . كما يذكر هذا الرأي لفـاين Veyne : "كـان بإمكان هيرودوتس إذ يضع (ينشئ) تأريخا مشابها إلى ما وضعه الجغرافيون العـرب... أو إلى فحص جيو – اجتماعي على طريق مقدمة ابن خلدون".

وإذا كانت "المفاهيم"التي تكرسها "المقدمة" لتحليل التاريخ وفهم وقائعه تدل على إن صورة التاريخ عند ابن خلدون هوا الشكل الدائري. بحيث نكون مع ابن خلدون إزاء فلسفة للتّاريخ تقول حتما "بعودة" الأحداث وليس باسترسالها فيفي شكل خطـيّ يتقدم باطراد نحو الأمام. و يبدو ذلك في قيام الدول وانحلال الأمم في علل ذلـك. إلا أن هدا لا ينفي أن يكون التاريخ عنـد ابـن خلـدون هـو تـاريخ "التطـور الاجتماعي"[12]. وعلى أية حال فإنه لا يسعنا في شأن ابن خلدون إلاّ أن نقول مـا قاله الأستاذ فتحي التّريكي وهو : "أنّ فلسفة التاريخ عند ابن خلدون هـي تركيـب synthèse عميق و"حديث" للعلوم الدينيّة والعلوم العقليّة في داخل التاريخ المعيش للرابطة العربيّة الإسلاميّة ولكن رغم ذلك... أي رغم أنّ العرب – عـن طريـق فلسفة التاريخ – قد فتحوا الطريق إلى "الحداثة" فقد أخفقوا في إدراك الحداثة.

كان إذا الإسلام هو ينبوع وعي الإنسان العربي – الإسلامي بتاريخيته. لـذلك كانت للروح التاريخي عند العرب خليفة أخلاقيّة (ص357). لكن ذلـك لـم يمنـع فلسفة التاريخ أن تكون متفتحة على العلوم وعلى الفلسفة وخاصة مع ابن خلـدون، الذي يعتقد في "عودة" الحدث التاريخي في "عجلة" التاريخ ذى الشكل الدائري هـي عودة الشيء نفسه "متغيرا" و"مختلفا" عن ذاته الأولى.

لقد تخلص التأريخ مع ابن خلدون من كل نظـرة إسـلاميّة مركزيّـة تـدني الحضارات الأخرى وأصبحت فلسفة التاريخ تحتوي المقدس واللامقدس أو "النحن" الثقافي إلي جانب "الآخر" الثقافي دون احتقاره وإقصائه.

لم تكن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون تربط بـين المواطنـة والتاريخيّـة وتعتبر كما يعتبر اليونان قديما والغرب حديثا الأولـى سـببا للثانيّـة (المدينـة – التاريخيّة) بل إنّ التاريخيّة تربط عند ابن خلدون بمفاهيم توصل إليهـا وأفرزهـا بفضل تحليل للبدواة. فكان مجددا في ما ذهب إليه و"محدثا" فيه، بصفته مؤرخـا – عالم اجتماع، تغيرت معه النظرة الموجهة إلى الوقائع التّاريخيّة. إنه تتويج لتمشى تاريخي كامل يقول فيه الأستاذ فتحي التّريكي : "لقد تمت عقلنة التـاريخ بفـضل النظر الوصفي عند المسعودي والنظر الفاحص عند البيروني والنظر التجريبي عند ابن خلدون" (ص364).

الهوامش

(1) قدم هذا النّص في حفل تكريم الأستاذ فتحي التّريكي يوم 18 - 1 -1992. وهو حفل - ندوة حول الكتاب "الفكر التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة" نشر الدار التّونسيّة للنشر وكليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة بتونس 1991.

(2) يستعمل المؤلف لفظتين طبيّتين:

أ - التّشخيص Diagnostiquer ص 21، 24 و64 الهامش 2 وص 85، 98، 115 و118 : "أن نحيا الإسلام سياسيا هوان نصنع منه دينا ذي هوى، حيث يتبين أن التّحليل "العلمي" الذي يريد أن يشرحه لكي يشخّصه هو أمر عسير جدّا" ص 85. ب - أعراضيّ Symptomatique نسبة إلى الأعراض الّتي تدل على مرض : "لقد حاولنا إذا القيام بقراءة أعراضيّة للإسلام، لكنها قراءة تصحيحيّة له من حيث أنّه إيديولوجيا سياسة وذلك بأنّ عدنا إلى فترته الأولى". ص 87. كل الترجمات الواردة في

(3) J. R Vernant : « comprendre, c'était trouver le père – 4 et la mère, dresser l'arbre génealogique »

« Mythie et pens ée cher les Grecs. » rir, F. TRIKI p 9.

(4) Nietzsche, Foucault, Marx, Deleuze, Chatelet, Veyne, Marrou, Althusser, Ricoeur, Corbin.

كلهم فلسفة "معاصرون" اهتموا بالتّاريخ أو أرخوا للفكر الفلسفي، أو مؤرخون مختصون تفلسفوا في ممارسة التأريخ ونظروا لها.

(5) عندما نظر الى تعدد المناهج في الهندسة الحديثة مع تطور الهندسات اللاإقليدية (ريمان ولوبتشفكسي) على أنّها سقوط الفكر الرياضي - الهندسي لما تحمله تلك النظريات من تناقض فيمل بينها، عندما اعترف الفكر الفلسفي "بالنسبة" كمبدأ جوهري في تأسيس الحقيقة العلميّة وتحدث بلا نشى عن إمكانيّة جمع الهندسات الثلاثة المختلفة (اقليدس، ريمان ولوباتشفسكي) في

(6) فتحي التّريكي : "الروح التّاريخي في الحضارة العربيّة الإسلاميّة" ص 32.

(7) انظر مكانة الثورة الفرنسيّة (1798) في "الكلمات والأشياء" لميشيل فوكو.

(8) - المدينة= يثرب و"المدينة" La cité الدولة. فهل من باب الصدفة والاتفاق هذا التداخل في الألفاظ في تسمية "يثرب" (ال) مدينة.

(9) فتحي التّريكي : "الرّوح التّاريخية في الحضارة العربيّة الإسلاميّة"... ص 133

(10) فتحي التّريكي : نفس المصدر... ص 266.

(11) فتحي التّريكي : المرجع السابق... ص 280

(12) فتحي التّريكي : نفس المصدر... ص 284.

(13) فتحي التّريكي : نفس المصدر... ص 300 و301.

(14) فتحي التّريكي : نفس المصدر... ص

(15) فتحي التّريكي : نفس المصدر... ص

في المرجعية الفكرية للفلسفة المفتوحة
عند فتحي التريكي

الزواوي بغورة[*]

مقدمة:

يجب الإقرار من البداية أن ما يميز فتحي التريكي[1] عن باقي المفكـرين والباحثين والدارسين العرب الذين لهم علاقة بميشيل فوكو أنه يحاول تأسيس فلسفة، وأن ما يشغله أساسا هو جملة من الأسئلة الفلسفية التي يفكرها من منطلقات فلسفية متعددة، لذلك جاءت لغته وطريقته وتصوراته كلها في قالب فلسفي.

من هنا نرى لزاما علينا، إن نحن أردنا دراسة نـصوص هـذا الفيلـسوف وعلاقته بنصوص ميشيل فوكو الذي يعنينا في هذا البحث، وجب طـرح الأسـئلة الأولى أعني سؤال هوية الفلسفة التييدعوا إليها أو بالتدقيق الفلسفة التـي يحـاول تأسيسها، فما هي هذه الفلسفة وما هي موضوعاتها الأساسية، وما هـي علاقتهـا بتحليلات ميشيل فوكو؟

أطلق التريكي على فلسفته أسماء مختلفة، فلقد سمى هذه الفلسفة مرة بفلـسفة التنوع والاختلاف[2] ومرة بالفلسفة الشريدة[3] ومرة ثالثة بفلسفة الحداثـة[4] ومـرة رابعة بالفلسفة المفتوحة[5] وعلى الرغم من ظهور هذه المصطلحات في دراسـات مستقلة إلا أننا قد نجدها قارة في العمل الواحد وذلك منذ كتابه "قراءات في فلـسفة التنوع"، من هنا يمكن القول أن هذه التسميات من مميزات وخصائص الفلسفة التي يدعو إليها التريكي. فما هو المقصود بهذه الفلسفة وما هو مضمونها وطريقتها وما هي أهدافها، وخلفيتها الفكرية والفلسفية وأساسا ما هي علاقتها بفوكو؟[6]

أولا: في مفهوم الفلسفة المفتوحة:

اقترح في البداية – كما قلنا – اسم فلسفة التنوع ثم الفلسفة الشريدة وفلسفة الحداثة وأخيراً الفلسفة المفتوحة، ومهما كانت التسميات مختلفة فإن المضمون واحد مع بعض الإضافة التي يمليها البحث والتطوير، من هنا فإننا نلاحـظ أن الأسـاس

(*) قسم الفلسفة، جامعةمنتوري قسنطينية – الجزائر.

بقى واحدا سواء على مستوى الموضوع أو المنهج أو الأهداف.

يعرف التريكى فلسفته، بقوله: "لم نعد نعتبر الفلسفة ذلك التفكير الكلى الموحد الذى يعطيك فكرة، إن لم نقل حلا لكل سؤال يطرح عليها، حسب هذه الوحدة الشاملة. لم تعد نسقا وحيدا متماسكا، بل أصبحت حرية وتنقلا، شتاتا وتعدداً تنتجها ميادين متعددة فتأتى مختلفة الأوجه متباينة المضارب والمآرب"[7]. إنها الفلسفة المناهضة للفلسفة والمذهب، ومن هنا قام المفكر بالتأسيس لفكرة التنوع أو ما سماه بمعقولية التنوع وأسسه العلمية والاجتماعية والسياسية أو ما يشكل معقولية التنوع بحسب عبارته، هذه المعقولية تقوم على نقد العقل الموحد لأن العلم ذاته لم يعد يعتمد النظرة الواحدية التى كانت سائدة ولأن العلوم فى الوقت الحاضر تقوم على الكثرة والتغير" وعلى هذا الأساس، ستحل **منطقية العقل المتنوع** شيئا فشيئا فى محل منطقية العقل الموحد، وستكون فلسفة المستقبل العلمي، إذ أن العلوم الآن قد اكتشفت أن للتنوع الطبيعى والاجتماعى أهمية قصوى فى فهمنا لطبيعتنا وأن **العقل الموحد** قاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر، لأنه يصبو إلى المعرفة الكلية والشاملة)[8].

وهكذا، فإذا كان للعقل الموحد سابقا سنده العلمى، فإن للعقل المتنوع اليوم، سنده العلمى كذلك. ولكن مشكلة العقل الموحد لا تكمن فى العلم فقط بل فى الميدان السياسى والاجتماعى والاقتصادى كذلك، بحيث تتخذ شكل معقولية التطور التصاعدى التى تحمل تحت طياتها عقلية التقدم والتحديث: فإذا قمنا بتحليل لمعقولية النمو نجد أنها تعنى اتجاها تصاعديا ينطلق من نقطة يكون فيها المجتمع فاقدا لأسباب الرخاء والوفرة .. ليصل رويدا رويدا نحو الخلاص من عبودية الحاجة والفاقة"[9].

ومن هذه الوجهة، تعتبر الماركسية وخاصة من الزاوية الأيديولوجية والسياسية والاقتصادية، مثالا للعقل الموحد الذى تجسد فى الأنظمة الشمولية والدكتاتورية، وإن الممارسة الماركسية، على وجه التدقيق لـ "تسير نحو الكلياتية القصوى فى الحكم السياسى؛ حكم ستالين وماو مثلا"[10]. من هنا ضرورة نقد الماركسية بواسطة العقلانية النقدية سواء من خلال أعمال كارل بوبر أو مدرسة فرانكفورت أو ميشيل فوكو.

إلا أنه يجب الانتباه إلى أن الكليانية ليست مشكلة الماركسية وحدها، فللرأسمالية كذلك أشكال من الكليانية تجسدت بشكل صارخ فى النازية والفاشية، ولذلك فإن الأفضل هو النظر إلى الكليانية على أنها: "تقنية الانغماس السلطوى الكلى فى الشعب لتكوين حكم دكتاتورى على الصعيد السياسى، أكان ذلك داخل المجتمعات الماركسية أم خارجها، فإن فكرة الكليانية تصبح عندئذ مفهوما محددا لعلاقة السلطة بالفرد ويصبح النضال ضدها ممكنا، وذلك بإقرار فلسفة التنوع والاختلاف والحضور، أى فلسفة النقد الحقيقى والتى ترى أن كل أطروحة موجودة على الساحة الثقافية أو السياسية قابلة للنقاش والدحض، وهى فلسفة[11] نحددها بهذه الكيفية: هى نشاط تشخيصى"[12].

ولكن هذا لا ينفى أن تكون للفلسفة الشريدة مهمات علمية أخرى يحددها التريكى بقوله: "إن الفلسفة كممارسة **قولية خطابية**، تعمل فى ميادين خارجة عنها، وبذلك تضمن لنفسها الفعالية الكافية لتبقى ضرورية للمعرفة كالعلم".[13] وأما العلاقة التى تجمعها مع هذه الميادين فهى علاقة استبطان وليست علاقة تطابق وذلك اعتمادا على تحليلات "دسنتى".[14]

وبناء عليه تصبح مهمة الفلسفة الشريدة هى: جمع المعلومات والأفكار، ووصلها ببعضها ببعض وتنسيقها وتكوين الخطابات المختلفة لتتدخل فى العلوم العديدة والممارسات الفنية والاعتقادات الدينية والأعمال الاجتماعية والسياسية، لتوضح وتحدد المفاهيم والمناهج، وتكشف الحدود للمناطق العلمية والأيديولوجية .... تدافع عن حرية التفكير المطلق .. عن حرية الإبداع.."[15]

إن جذور وخلفيات هذا التصور الفلسفى للفلسفة نجده عند، نيتشه وهيدغر ودريدا ودلوز وكارل بوبر وهابرماس وفرانسو شاتلى ...، إلا أن ما يهمنا هو دراسة علاقة هذا التصور بمفاهيم فوكو أو بالتدقيق بفلسفة فوكو، لأن ما يميز التريكى عن المفكرين العرب فى إطار العلاقة مع فوكو أنه لا يوظف مفهوما واحدا ولا يتساءل عن معنى المفهوم، إنه يمارس ويطبق المفاهيم. وفى حالة فوكو فإنه يمارس مفهوما للفلسفة بكامله هو مفهوم فوكو للفلسفة، وإننا لسنا بحاجة إلى كثير من الجهد والعناء لكى ندرك علاقة مفهوم هذه الفلسفة بفوكو ما دام الكاتب يدلنا على

ذلك من خلال دراسته حول علاقة هذه الفلسفة بفوكو والتى يمكـن أن نلخـصها فـى العنصر الموالى:

ثانيا: فى علاقة الفلسفة المفتوحة بميشيل فوكو:

فى نص له بعنوان: "فوكو والفلسفة المفتوحة"[16] بين التريكي مسألة فـى غاية الأهمية فيما يتعلق بموضوعنا حيث يرى أنه بدلا من تفكيـر إنتـاج فوكـو، الأفضل هو النظر فى أثره "effet" من هنا ندرك العلاقة والأثر الـذى نحـاول الوقوف عليه انطلاقا من هذا النص ومختلف نصوص المفكر.

فى نظر التريكى، يكون فوكو قد دعى دائما إلى فلسفة التنوع والاخـتلاف وأنه لم يتوان فى نقد المذاهب والأنساق الفلسفية مثل ما فعل ذلك نيتشه. لذلك فـإن نقد الأنساق الفلسفية والمذاهب الفلسفية وتاريخ الفلسفة من المهمات الأساسـية، لأن فى هذا النقد تظهر قيمة الفلسفة من جهة كما تظهر القيمة الخاصة لهـذه الفلـسفة ومكانتها من خلال هذا التاريخ، وهو ما سنبينه لاحقا، كما أنه من دون هذا التاريخ لا يمكن للفلسفة أن تتطور بشكل مستقل. ولكن هذا لا يعنى حـصر الفلـسفة فـى تاريخها، من هنا يطرح السؤال: لماذا يتم اختزال الفلسفة فى تاريخهـا؟ أو كيـف يمكن التمييز فى إطار العقلانية أو الممارسات الخطابيـة بـين الفلـسفة والعلـم والسياسة؟

لقد ظهرت الفلسفة فى شكل حكمة، وهى تفكير شريد حيث الموضوع غير متعين، لا متناهى، بلا حدود،[17] وليست نسقا، إنها حاضرة تصغى لنـداء العقـل، مستعدة لخدمة العالم السياسى والأيديولوجى والاستراتيجى والمؤرخ .. وإن سجنها فى نسقها يعنى قطعها على طريق الرحلة وهذا لا يكون إلا بنوع مـن "المأسـسة" institutionalisation للخطاب الفلسفى وغلق مجاله بسلـسلة مـن التمييـزات والتخصصات.[18]

لذلك يقول اعتمادا على "فيكتور لاديك": "إن البحث عن استقلالية الفلـسفة في تاريخ الفلسفة هو علامة الإفلاس والفشل: إفلاس لعقل مفصول عن اللوجـوس ومرتبط عضويا بالتقنية، وفشل لمشروع الإنسان وحياته ووجوده الاجتماعى".[19]

يعنى هذا أن مهمة الفلسفة، كمهمة إركيولوجية لا تنحصر فـى نـسق أو موضوع، وأن الفلسفة المفتوحة حاضرة فى مختلف الممارسات الخطابية (الـدين،

الفن، العلم) من أجل توضيح حقل موضوعاتها ومفاهيمها وترسم خـط تطبيقاتهـا بحسب فوكو من خلال الإمكانية الواقعية التى تقدم لأى خطاب مساهم فى مختلـف الممارسات الإنسانية: كالسياسة، والأخلاق الاجتماعية، والعلوم.[20]

من هنا لا يجب الاعتقاد، أن الخطاب الفلسفي مجرد تشكيل بسيط للأفكـار والتصورات لأن هذا الخطاب وبشكل أساسي ممارسة يظهر فى مجـال أو حقـل (العلم الاقتصادي) ويرسم مشروعا خاصا ومحددا (توضيح المفاهيم) والذي يعطى للفلسفة مكانة محددة من خلال لعبة الخطابات التي تميز فترة معينة فـى مجتمـع معين[21]. وفى هذا الإطار، إطار الفلسفة المفتوحة، يمكن أن نفهم مهمة الفلسفة فى نظر فوكو وهى مهمة معقدة ونافذة لأنها تعنى التفكير بشكل آخر، إنها استراتيجية ومعركة من أجل الحياة. أو كما قال ميشيل فوكو: "ما هى إذن الفلـسفة اليـوم - وأعنى النشاط الفلسفى، إذا لم تكن العمل النقدى للفكر بالفكر؟ وإذا لم ترتكز علـى عملية معرفة كيف يمكن أن نفكر بوجه آخر وإلى أى حد، عرض أن نـشرع مـا نعرفه ونبرره"[22]

ويعلق التريكى على هذا التحديد بقوله: "إن مبدأ التفكير بوجه آخر جعـل الفلسفة الحالية، فى كل الميادين والحقول تدمج فى المعرفة كل ما كان مستبعدا فى المعقولية الكلاسيكية: دراسة الجنسانية أو الجنون أو حقـوق الإنـسان أو مـشاكل التحرر عند المرأة إلخ"[23] ليصل إلى استنتاج مفاده، أن النشاط الفلسفى المفتوح هو نقد الفكر لذاته.[24] من هنا رفضه للخطاب الفلسفى المكرر والجوهرى والسيد على الخطابات، ودفاعه عن النشاط الخطابى المفتوح الذى يأخذ موضوعه من ممارسـة خارجة عنه. وهكذا تصبح الأركيولوجية فى نظر التريكى نوعا من هدم الميتافيزيقا لتعلن عن قوة التأكيد والإثبات أن هذه الأركيولوجية[25] هى التى يسميها بالفلـسفة الشريدة، أى الفلسفة التى تتدخل فى مختلف مجالات الخطاب من أجـل توضـيح وصياغة المفاهيم والتى تجد أصولها فى السوفسطائية.[26]

هذه الفلسفة الشريدة المفتوحة المترحلة، هذه الأركيولوجية لا تقول للنـاس ما يجب فعله، لأنها تتخلى عن مشروع العقلانية والكونية، ولأنهـا كـذلك، فإنهـا الفلسفة التى تستطيع أن تخترق جدران الغرب مـن أجـل أن تنـصت للمـشاكل،

وصراعات المهيمنين على "قول الحق"[27] وهذا ما يؤدى إلى طرح الهدف أو أهداف هذه الفلسفة.

ثالثا: فى أهداف الفلسفة:

لا يمكن حصر أهداف الفلسفة مهما كانت هذه الفلسفة، لأن المسألة مقرونة بزاوية النظر والتأويل والتقدير، وإنما يمكن الإشارة إلى الهدف العام الذى ينسق ومضمونها العام، من هنا وفى إطار مشكلات النهضة والتنمية والحداثة يرى التريكى أن الفلسفة الشريدة يمكن أن تحقق جدلية العودة والتجاوز. العودة إلى التراث والتجاوز نحو الحداثة و: "تحطيم الدعوة الغربية بكونية فلسفته وتفكيره وثقافته من ناحية وتحرير ذاتنا من عبودية القهر والاستبداد بإقرار حرية التفكير والاعتراف الكامل بحقوق الاختلاف والتنوع من ناحية أخرى".[28] كما أن فى قضية مركزية كقضية الوحدة العربية والتحرر من الهيمنة الغربية مرتبطان، بمعقولية التنوع: "لأن الوحدة لا تعنى القضاء على الذاتيات الثقافية والاجتماعية والحريات الفردية والأقليات السياسية والمذاهب الدينية وتواجد الأديان، فالوحدة بين هذه العناصر كلها على الصعيد الاجتماعى والسياسى، فهى أساسا تواجد وحرية وتسامح ..." [29].

وفلسفة التنوع بدعوتها للاختلاف تكون فلسفة حقوق الإنسان، فى التحرر والهوية والتعبير وحكم الذات لذاتها، من هنا يجد التنوع والاختلاف مبرر وجوده خاصة من الناحية الفكرية حيث يعد "قاتل للهيمنة الفكرية الأوروبية والغربية لأنه يقر حق الاختلاف ويعترف بنسبية المعارف وخصوصيتها كما ينصت إلى الآخر ولا يعترف بمركزية الفكر".[30] من هنا تكون: "فلسفة التنوع هى فلسفة الإبداع، لأنها تضمن لك أن تفكر بوجه آخر، وهى فلسفة المستقبل خارج أسوار العالم الغربى لأنها تستطيع بأصالتها وإبداعها مقاومة هيمنة الغرب وتحرير الذات لتقود إلى روعة الانتصار".[31]

يتبين من هذا التوظيف أن الاستلهام لمفهوم الفلسفة عند ميشيل فوكو والذى كان استلهاما وتوظيفا لكل ما يشكل جوهر العمل الفلسفى لفوكو وليس تقنية معينة أو مفهوم معين، إنها تلتقى وبعض مهام المثقف الجديد كما صاغها فوكو[32].

رابعا: فى منهجها ومكانتها فىتاريخ الفلسفة:

يرى التريكى أن هنالك شكلين أساسيين للفلسفة على مستوى الممارسة: الممارسة الداخلية فى الخطاب الفلسفى أو ما يسمى بالخطاب الداخلى فى الفلسفة، والممارسة الخارجة عن نطاق الخطاب الفلسفى أو ما يسمى بالخطاب الخارجى للفلسفة.[33] ويعد تاريخ الفلسفة، تاريخ صراع بين هذين الخطابين، هنالك خطاب السفسطائية الذى ترعرع خارج الممارسة الفلسفية. والخطاب الأفلاطونى[34] والأرسطى المنتظم داخل الخطاب والممارسة الفلسفية البحتة. كما أن هنالك خطاب الفرق الكلامية الإسلامية وخاصة المعتزلة التى قامت بـ: "استبطان الفلسفة فى الدين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، واتخاذ العقل كمنهج ثابت للتفكير فى قضايا دينية ولاهوتية متعددة. تبدو لنا إذن بكل جلاء كيفية تكوين **الخطاب الخارجى الفلسفى** فى الإسلام. إنه ذلك الخطاب الذى نبع من أصول الفقه وترعرع فيه فهو قد استوعب الفلسفة اليونانية والفارسية، لا ليبحث فى الفلسفة ويطورها بل ليجد لها حقلا لانطباقيتها وهو حقل الدين، لهذا جاء التفكير فلسفيا والميدان دينيا"[35]. كما يعتبر – وفق هذا التصور – كلا من الغزالى وابن خلدون تجسيدا للخطاب الخارجى فى حين يمثل الخطاب الفلسفى الداخلى، فلاسفة الإسلام أمثال الفارابى وابن سيناء وابن رشد، وفى الفلسفة الحديثة والمعاصرة يعد ماركس ونيتشة وفرويد من ممثلى النظام الخارجى. وأما ديكارت واسبينوزا وغيرهم فيعبران عن الخطاب الداخلى.

ولعلنا نتساءل عن الأسباب التى دعت التريكى إلى الدعوة إلى هذا التاريخ الجديد؟ إن هذا التصور لتاريخ الفلسفة ينبع فى الحقيقة من ضرورات أجملها فى هذا النص: "إن قراءتنا للفلسفة وتاريخها يجب أن تتحرر من بوتقة النظر المدرسية الضيقة التى لا تعتبر فلسفة إلا مادخل فى نطاق الخطاب الفلسفى الداخلى، أى تلك الفلسفة المحضة التى لها مواضيع خاصة تبحث فيها منذ قرون بعيدة. وفى الحقيقة أن هذه النظرة هى حصيلة تدويل الفلسفة فى القرن التاسع عشر، وإقحامها فى الجامعات وتدريسها مع تنقيتها وحصرها فى أقطابها أى فى الذين أقحموها إقحاما فى الخطاب الفلسفى الداخلى. فالخطاب الخارجى يظهر لنا وكأنه نقد لهذا التدويل، نقد للفلسفة الرسمية، نقد للممارسة التعسفية التى يقوم بها بعضهم لاستبعاد الخطاب الخارجى كماركس ونيتشه وفرويد وغيرهم".[36]

لذا تهدف هذه المساهمة إلى الأخذ بعين الاعتبار بتنـوع الفكـر الفلـسفى ورفض القوالب الجاهزة كالمثالية والمادية والواقعية والروحانية وبتاريخ فلسفى يبدأ من اليونان لينتهى فى العواصم الغربية مع استبعاد لكل الفلسفات التى لا تنـضوى تحت دائرة المركزية الأوربية ومنها على وجه الخصوص الفلـسفة العربيـة. وإذا كان ذلك التصور الجديد لتاريخ الفلسفة يضمن حضور الفكر المغاير للفكر الغربى إلا أن التريكى يرد بشكل مباشر على هذه المسألة وعلى مسألة الإبداع فى الفلـسفة العربية بقوله: "العملية تعسفية استعمارية .. وكأن التفكير الفلسفي ميزة يتحلى بهـا الغرب دون سواه باعتبار أنه نبع فى اليونان ... وشاخ فى الغرب. أما عن الفلسفة العربية فيزعمون أنها لا تعدو أن تكون حلقة واسطة قد عرفت الغـرب باليونـان ونقلت الحضارة اليونانية إلى الحضارة الغربية المسيحية".[37] أما الإبداع الذى ينفيه المستشرقون أمثال رينان ويتبعهم فى ذلك بعض العرب والمسلمين تحـت دعـوة السلفية والأصالة أمثال على سامي النشار فيقول فيهم: "أن العماء الفكـرى لمثـل هؤلاء البا٬حثين وتعصبهم وتحجرهم وانتمائهم إلى الدوغماتية الدينيـة .. يجعلهـم يتقربون كل الاقتراب فى ادعاءاتهم إلى العنصرين الاستعماريين، بل لا يخلو مـن الاعتماد على آرائهم كما فعل سامى النشار ..."[38].

إن هذا الموقف الذى اتخذه التريكى من تاريخ الفلسفة نابع أساسـى مـن المنهجية الجديدة فى قراءة تاريخ الفلسفة والفلسفة العربية خارج الأطر المعد سلفا. منهجية قائمة على النقد (نقد مستمر لأوضاع الفكر وحركة دائمة لتنشيط العقـل..) لماذا؟ لأن النقد (عملية مؤسسة للتفكير الفلسفى يؤدى تمامـاً إلـى الابتعـاد عـن الاعتقادات الأيديولوجية الدوغماتية). كما يؤدى "إلى تحرير العقـل"[39]، إن هـذا التصور لتاريخ الفلسفة ومنهجيتها يوقفنا على مجموعة من النتائج يمكن حـصرها فى النقاط الآتية:

1 - لفلسفة التنوع تاريخ ضمن تاريخ الفلسفة يبدأ مع السوفسطائية التـى حققـت جملة من الإنجازات منها: ثورة فكرية قلبت أوضاع الفكر اليونانى فى القرن الخامس ق.م، ثورة قامت على التعددية والنسبية فى دراسة القـيم والإنـسان وغايتها: (حسن التدبير للفرد فـي حياتـه الخاصـة والعامـة) كمـا يقـول بروتاغوراس.

2 -تاريخ الفلسفة صراع بين القول الداخلي النظامي الفلسفي، والقول الخارجي حيث تتواجد الفلسفة في علوم ومعارف.

3 -بناء على هذا التصور، سيكون للفلسفة العربية قديما وحديثا مكانتها فى تاريخ الفكر الفلسفى العالمى.

4 -المنهجية الإساسية لهذه الفلسفة هى منهجية التعدد والنقد.وبالاعتماد على هذه الخصائص كيف تحدد الفلسفة الشريدة منزلة الفلسفة العربية فى تاريخ الفلسفة العالمى؟

أ- **فى منزلة الفلسفة العربية:** منزلة الفلسفة العربية، فى نظر التريكى، مقرونة بتعاملها مع التراث[40]. هذا التعامل لا يتم ما لم ندقق مفاهيمنا ونضبط طرق بحثنا[41]. وطبقا لمفهومه للفلسفة الذى يعنى: عملية تشخيص Diagnostic للواقع المعاش ومعالجة أمراضه مع بيان خصائصه ومميزاته حتى نتمكن من إصلاحه أن لزم ذلك أو من تغييره إن لزم التغيير".[42] يجب أن يكون فهمنا للتراث فهما تجاوزيا ، ما دام أن الاهتمام نابع من الحاضر ومن الواقع المعاش، فهنالك، فى نظر التريكى واقعين، واقع التراث الذى يدرسه المؤرخ وواقع الحاضر الذى منه تنبع الطريقة العلمية لدراسة التراث والماضى وهذا الواقع الثانى "هو الذى يحدد فى آخر الأمر نمط فهم التاريخ والتراث والممارسة المناسبة لاستخراج المعانى .."[43]، من هنا لا يمكن فصل التراث عن الحداثة، لأنها: "مصيرنا، وأن علينا فتح كياناعلى تاريخيتنا لا من حيث أنها تربط حاضرنا بجذورها وبالحضارات التى تعاقبت علينا فقط بل وأيضا من حيث أنها انفتاح على الإقبال والمصير، لهذا فنحن لم نعد بحاجة إلى تأصيل كياننا بقدر ما نحن بحاجة إلى فتحه على الحداثة وعلى مسارها فى تمظهرات الفكر العالمى".[44] وإذا كان المجال لا يتسع لتفصيل القول فى الحداثة، فإن الأساس فى ذلك، هو أن التريكى يرى أنه لا يمكن الاستغناء عن الواقعين، ولكن من الضرورى الانتباه إلى:

1 - "أن النظرة الوصفية للتراث كثيرا ما تصب فى الذاتية وفى النظرة الدفاعية والتمجيدية لأنها لم تقم بخدمة مفاهيمها وطرق بحثها".[45]

2 - إن الطريقة البحثية والنقدية هى نتيجة لعوامل عدة وصعبة التحديد .. من بينها التظافر بين العلوم (L'inerdisciplinarité)[46]. "والذى يخلق إمكانية خدمة المفاهيم ونقلها من ميدان ولادتها واتخاذها كأنموذج أو البحث عنها عن انموذج كنغلام" هذا يعنى أن طريقتنا العلمية تتعامل حتما، إن أرادت أن تصلْ إلى مستوى العلم مع الحضارات الإنسانية المختلفة ولا سيما الحضارة الغربية حيث ترعرعت العلوم الحديثة.. ولكن هذا التعامل لايجب أن يكون خضوعا واستكانة بل تعاملا علميا ديناميكيا.."[47]

3 - بهذا نستطيع فهم دور الفلسفة فى مجتمعاتنا، فهى وحدها تستطيع خدمة مفاهيمنا وتدقيقها، وهى وحدها تستطيع أن تبحث عن أسس معارفنا واتجاهاتها وعلاقاتها مع واقعنا .. وهى وحدها تستطيع العودة إلى تراثنا بالنقد البناء والدحض والرفض والإقرار والشك وعلى هذا النمط نفهم منزلة الفلسفة فى مجتمعاتنا العربية الآن، بمعنى آخر، إن مبرر وجود الفلسفة الشريدة يكمن فى الحاضر فى التاريخ المعاصر ولكونها تسأل عن شروط الإمكانية وحدود انبثاق الحداثة وصعوباتها أو معضلاتها كما يقول. ولكن كيف الحديث عن الفلسفة سواء كانت متنوعة أو شريدة أو مفتوحة من دون الحديث عن العقل؟ خاصة وأنه سبق لنا وأن حددنا هذه الفلسفة بمناهضتها للعقل الموحد أو الأحادي والنظرة الواحدية والكليانية. فما هو العقل فى منظور الفلسفة المفتوحة، وما هو علاقته بتحليلات فوكو وكيف يتمفصل هذا المفهوم مع المسألة السياسية؟

ب - الفلسفة المفتوحة ومفهومها للعقل والحرية:

1 - مفهوم العقل: إن مسألة العقل تعنى "فتح وجودنا على الـ "هنا" و"الآن" بالتساؤل الذى لا يكون عودة إلى الأصل فقط، بل يكون أيضا اختلافا عنه بما أنها توافق مع اللحظة التى وضع فيها السؤال".[48] هذا أولا، وثانيا يشكل، سؤال العقل عودة إلى الذات من أجل "مساءلة الوجود من حيث هو حضور وإقبال"[49]. بعد إقراره لهذه الأطروحة الفلسفية، ناقش التريكى العقل فى الفكر العربى مبينا فى البداية الهدف من مساءلة العقل وهو "تثبيت العقل ومكتسباته داخل نسيج المجتمع

حتى يصبح العقل منسجما مع التصورات الشعبية فيتعامل معه كل أفراد المجتمع بدون احتراز"[50].

بمعنى جعل العقل منهجا فى التفكير والممارسة. ولكن لا يمكن أن يتحقق هذا الهدف ما لم يتم إعادة النظر فى مفهوم العقل كما هو متداول ومفكر فيه من طرف الباحثين والمفكرين العرب، لهذا يعمد التريكى إلى رسم لوحة عن هذا التعامل منتهيا إلى ما يراه مناسبا وملائما لمفهوم العقل. وفى محاولته رسم هذه الصورة يقدم بعض الأسباب التى دعت إلى طرح مسألة العقل بشكل عام فى الفكر الفلسفى العالمى ، ويرى أن هنالك توجها فى البلدان المتقدمة لنقد العقل أمام حدة التطورات التكنولوجية الهائلة التى عرفتها هذه البلدان، وهذا التوجه تلخصه ثلاث أطروحات نقدية ممثلة بأطروحة كارل بوبر وأطروحة هابرماس وأطروحة فوكو. هذه الأطروحات رغم اختلافاتها إلا أنها تتفق على أن: الشكل الذى اتخذه العقل فى الغرب **كان شكلا** استبعاديا ومنغلقا وأحيانا فتاكا وقاتلا، وكلها تحاول إعادة بناء الإنسان الغربى بالدعوة إلى التحررية الكاملة **كارل بوبر** وبإعادة بناء العقل على الانفتاح والتنوع **المعقولية عند هابرماس** وبالاعتناء بالذات **ميشيل فوكو**"[51] إن هذا النقد النابع من مشاكل المجتمع الرأسمالى أو ما بعد الصناعى لا يجب أن يجعلنا فى نظر التريكى، نطرح العقل من زاوية جغرافية أو إقليمية أو جهوية أو انتربولوجية، لماذا؟: "لأن الكونية مرتبطة عضويا بكينونة العقل وهى أسها الحقيقى وبدونه تنعدم التواصلية بين الأفكار والبشر ويبقى الاختلاف بدون معنى أو بالأحرى ستؤدى الاختلافات فى حالة انعدام هذه التواصلية إلى الاستبداد والتناحر والحروب وسيفقد الإنسان رباطه مع الإنسانية".[52]

إن هذا الطرح لا يلغى الخصوصية، لماذا؟ لأن: "العقل الكونى والشمولى لابد أن يتمظهر داخل الحقل الثقافى والممارسة القولية فيمتزج ظهوره بمعطيات الثقافة والأقوال المتنوعة ليتخذ لنفسه صبغة خاصة".[53] من هنا يجب التمييز بين ما يسميه بالنواة العقلية المرتبطة عضويا بالكينونة والشمولية وبين التمظهرات المختلفة للعقل، هذه التمظهرات هى التى يطلق عليها التريكى المعقولية وهى إحدى الإضافات التى يقدمها هذا المفكر العربى فى الحقل الفلسفى، فالفكرة المركزية إذن هى أن العقل يتحدد بكونيته ووحدته وأن المعقولية تتحدد باختلافها وتنوعها.[54] إن

هذا التمييز أساسى لإدراك الفرق فى طبيعة النقد الموجه للعقل فى الغــرب وعنــد العرب، فإذا كان فى الغرب ناتج عن الزيادة فى القدرة التكنولوجية والاقتــصادية، فإنه عند العرب اتخذ طابعا دينيا يتصل أكثر باللاهوت والعلوم الدينية والتــصوف، ونقد الغزالى نموذج حى لهذا، علما بأن هذا لا يلغى وجود أشكال من النقد كالنقــد العلمى (ابن الهيثم) والفلسفى (الفارابى) أو الاجتماعى والتــاريخى (ابــن خلــدون والمقدسى). إلا أن الشكل الغالب لنقد العقل عند العرب هو الشكل الــدينى، وفــى نظره فإن هذا النقد فى الفكر العربى المعاصر قد اتخذ ثلاثة أشكال أساسية، تجسدت فى أعمال فكرية يمكن تصنيفها على النحو الآتى:

أ -الاتجاه الثقافى ويمثله الجابرى وبرهان غليون، ويرى الكاتب أن مفهوم العقــل عند هذين الكاتبين بقى غامضا وغير محدد بعناية حــسب مقتــضيات المــنهج العلمى وأن الجابرى على وجه الخصوص قد خلط بين العقل والفكر وبين جوهر العقل وتمظهراته المختلفة فى المجتمع .. وأن هذا الخلط أدى إلى دحض كليــة العقل التى اعتبرها سمة الفكر الأوربى"[55]. ولقد فاتت الجابرى فكرة أن العقــل عند الجميع يعنى أداة معرفية ... أما الاختلاف فيكمن فى تمظهراته .. من هنــا يصل التريكى إلى نتيجة فلسفية بالدرجة الأولى وهى أنه: "لا يمكننا إقرار عقــل لكل شعب ولكل أمة أو لكل منطقة جغرافية أو لكل جهة سياسية فلــيس هنالــك عقل أوربى وعقل إفريقى .. وليس هناك عقل يمينى وعقل يسارى ، تلك بديهة أكدنا عليها لنبين أن توجه الكاتب - يقصد الجابرى - ثقافى عام غير فلــسفى، رغم مرجعيته الفلسفية وطموحه العلمى".[56]

ب - الاتجاه الدينى الصوفى ويمثله طه عبد الرحمن الذى يؤكد على التضاد بــين العقل والإيمان والذى يحاول أن ينظــر للحركــات الدينيــة التــى عرفتهــا المجتمعات العربية وأن يقدم لها الأدوات المنهجية اللازمة مستفيدا من اطلاعه على المنهجيات الغربية والنصوص التراثية. وبعد أن يحلل التريكى مضمون أطروحة طه عبد الرحمن يخلص إلى نتيجة وهى أن عملية وصل العقل بالدين تؤدى دائما وكما عرفها تاريخ الاستذهان البشرى، فى هذا المجال إلى: "انهيار تام لكل أشكال العقل وغياب كلى للعلوم وحضور لتجليات التــصوف فلــيس بغريب أن تتم أسلمة العقل عوضا عن (تعقيل) الإسلام، وليس بغريب أن يجند

النظام المنطقى العقلى من أجل تكريس **اليقظة الإسلامية** وإعادة الاعتبار للتجربة الصوفية".[57].

جـ-الاتجاه الثالث وهو الاتجاه الذى يمثل الطرح الفلسفى والعلمى وهو الجدير بالاهتمام فى نظر التريكى هذا الاتجاه يكمن تقسيمه منهجيا إلى قسمين، قسم يخص بيان تشكل العقل فى تاريخ الفلسفة والعلوم والفكر، وقسم يقوم بإعادة النظر فى البعد الابستمولوجى والمفهومى لإشكالية العقل من خلال تطور تصوراتنا للمعرفة. ويمثل القسم الأول دراسات محمد المصباحى.[58] والقسم الثانى دراسات عاطف العراقي ويوسف كرم وزكي نجيب محمود[59]، وهي وإن كانت محدودة إلا أنها في نظر التريكي تتمتع بالطرح الفلسفي وضمن هذا القسم تدخل مساهمة التريكي التي سنحاول مناقشتها وربطها بموضوع دراستنا.

بعد تحليل للعقل في تاريخ الفلسفة ابتداء من اليونان وانتهاء بالفلسفة الغربية مرورا بالفلسفة العربية، يتوقف التريكي عند بعض المحطات التي من خلالها ينحت مفهومه للعقل والمعقولية والتعقلية وهو بذلك يؤسس مرجعيته ضمن تاريخ الفلسفة وعليه يطرح السؤال ما هو مفهوم العقل عند التريكي وماذا يقصد بالمعقولية والتعقلية ، وما هي النتائج التي توصل إليها بعد هذا الاستقصاء والتحرى والبحث؟

1 -إن سيرورة العقل فى تكون الفكر الفلسفى اليونانى يهدف أساسا إلى بيان وحدة التفاعل بين المفهوم الإغريقي للعقل ومكتسبات التفكير العلمى والممارسات الاجتماعية عصر ذاك.

2 -يشكل الفارابى مرجعية تراثية وتاريخية للعقل فى الفكر العربى، لأنه حاول الخروج بالعقل إلى ميدان الأخلاق والايطيقا وهذا التوجه له أهميته، لأن العقل الادواتى الصارم والمهيمن الآن لن يجد انفتاحه إلا فى المساحة الأخلاقية والايطيقية[60].

3 -يميز التريكى بين العقلية والمعقولية والتعقلية من خلال مجموعة من الصفات يحددها على النحو الآتى:

أ - (انعقلانية هى نظرية فلسفية، تجعل من العقل أســاس كــل معرفــة ممكنــة، واستتباعا لذلك فإن العقل هو الوحيد الذى يجعل فى ذاته إمكانية التعرف علــى الأشياء والواقع قبل معرفتها بواسطة التجربة والتجريب).[61]

ب -المعقولية هى: (ما يجعل الشىء معقولا، ونعنى بذلك جملة المقاييس المنطقيــة التى توجه الفكر فتجعل منه أمرا معقولا، وفى الحقيقة كلمةمعقول نطلقها علــى كل بيان ناتج عن استعمال دقيق للتجريب يكون قادرا علــى إحــداث معــارف عامة[62].

وتتحدد المعقولية فى نظره بجملة من المعطيات أهمها:

1 -تماسك النسق الذى به يمكن للواقع أن يتصور فى الذهن.

2 -استقلالية العقل بالنسبة إلى الأنماط الأخرى فى تناول الواقع والبحث فيه مثــل العواطف والاعتقاد والوحى.

3 -قابلية الواقع أن يتصور بالعقل بمعنى أن الوجود والعقل متوحدان فى المعنــى كما ذهب إلى ذلك بارمنيدس.

4 -قابلية العقل فى التمظهر داخل مختلف العلوم والممارسات القوليــة **الخطابيــة** بواسطة ما يسمى بالمعقولية الميدانية التى ترتبط بالعقل من حيث هو ضــرورة كونية شمولية وبخصوصية الميدان الذى يعمل فيه العقل بصفة آنية، واســتتباعا لكل ذلك تولدت نظرية تعددية المعقولية بأشــكالها المختلفــة حــسب ميــادين انطباقيتها وهو ما ينطبق على مفهوم فوكو.[63]

جـــ-العقل فى العقلانية وفى المعقولية هــو المرجــع الأول والأساســى، إلا أنــه فىالاولى يكون حركة فلسفية وأطروحةمضادة للتجريبية بينما يكون فى الثانية مصدرا لعملية ذهنيةمنطقية معينة.[64]

د -يعتمد التريكى فى تحديده للتعقلية على قراءة الفارابى الذى ميــز بــين العقــل والتعقل لينتهى إلى تحديد هو: (أن العقل هو أداة لكل تفكير نظرى يهم معارفنا المجردة، ولكل تفكير عملى يهم شئون الإنسان الحياتية، والإنسان المتعقل هــو الذى يعتمد العقل فى حياته فتكون أخلاقه مطابقة لنمط تفكيره العقلى، فالتعقلية بهذا المنظار هى ما يجعل العقل تعقلا أى جملة المقاييس النظرية والعملية التى

إن تحققت فى ممارسات الإنسان لتجعل من الفرد متعقلا، فالتعقلية هـي مـن مشمولات الأخلاق والايطيقا .. أى العيش وفق مقتضيات العقل".[65]

هـ-الفرق بين العقلانية والمعقولية والتعقلية يكن فىأن: "العقلاينة مذهبا جداليا يقر العقل ويفند ما سواه وتفيد المعقولية ما يجعل الشيء قابلا لأن يعرف بواسطة العقل ومن خلال قواعد المنطق، وتفيد التعقلية قابلية السلوك البشرى العام وممارسته المختلفة لأن تتحدد بواسطة التعقل".[66]

وبناءعلى هذه التحديدات المبتكرة من طرف التريكى يحاول رسم صورة تاريخية لهذا العقل مع مميزاته والتى تتطابق مع بعض آراء فوكو من هذه المميزات:

1 -أن العقل عند الإغريق اتصل باللغة والتخاطب، ولأن الإنسان حيوان عاقل، فهوينتج علاقات مع الآخرين بواسطة اللغة التى تلبى رغبته الأولى فى أن يتعرف على الغير فيعترف به.. فالعقل فى صيغته الإغريقية تكون ضد مظاهر العنف، فكان جسرا للتعامل والتساكن والتسامح.

2 -العقل فى العصر الكلاسيكى حول هذا التصور المفتوح للعقل وجعل منه أداة سيطرة على الطبيعةوالحياة وذلك باستبعاد كل ما هو غير عقل، لأن العصر الكلاسيكى قد اعتبر اللاعقل منبع للفساد والخراب والعنف، وارتبط بالمنطق التجريبى ثم بالمنطق الصورى، وبذلك انتقلت الفلسفة من خادمة للاهوت إلى حاضنة للعلوم.[67]

3 -فى المرحلة المعاصرة اتخذ العقل وخاصة عند مدرسة فرانكفورت الانفتاح والنقد فأصبح رفضا للنموذج الكلى والاستبدادى للفكر ورفض لمبدأ الهوية وتماثل الواقع والعقل، وأصبح مجموعة من العمليات الإيجابية ذات المعطى المحايد والتى تقوم على توليد الاختلاف والمغايرة.

ب – فى الدولة والسلطة:

إذا كنا قد حاولنا أن نبين خصوبة تحليل التريكى للعقل والمعقولية والتعقلية ، فإن مسألة السياسة أو السلطة أو الدولة تبقى مطروحة، لأن الفلسفة المفتوحة إذا كانت رفضا للعقل الواحدى الأحادى، فهى بالضرورة رفض للكليانية والشمولية دعوة للحرية، لهذا وجب تحليل هذه المسألة مع مقارنتها بتحليلات فوكو سواء على

مستوى التوظيف أو على مستوى الإضافة والتجديد، علما بأن التريكىقد قدم العديد من المساهمات الفلسفية فى الحقل السياسى، وسنقتصر فى دراستنا هذه عما لـــه علاقة بموضوعنا، وإن كان يجب التذكير أن المفكر يستعيد فى قراءتـــه الـــسياسية تاريخ الفلسفة بمجملها، وإذا ما اقتصرنا على الفلسفة المعاصرة، فإن تحليلات بوبر وهابرماس وماكس فيبر حاضرة فى مختلف دراسته وذلك بالتوازى مع تحلـــيلات ميشيل فوكو التى نقرؤها خاصة فى الفلسفة الشريدة، وفلـــسفة الحداثـــة، والعقـــل والحرية. والتى سنحاول أن نبين نقاط التقاطع معها.

يرى التريكى أن الفلسفة المعاصرة بشكل عام، ورغم اختلافاتها فإنها تكاد تكشف النقاب عن شبه أرضية بنيت عليها الأقوال الفلسفية، رغم تعددها واختلافها، هىنقد فكرة الدولة ووضعها موضع النقد والتمحيص[68] ويطلق على هذه الأرضية تسمية قريبة من فوكو وخاصة على مستوى المضمون وهذه التسمية هى: الحقـــل الفلسفى، الذى يعنى تلك الممارسات الخطابية التى نبعت من التساؤل عـــن منزلـــة الفرد فى النسق التعسفى للسلطة، وعن إمكانية تحرر الإنسان الفرد. هذا التـــساؤل، وإن كان له جذور عريقة فى التاريخ الفلسفى، فقد ظهر بكـــل حدتـــه وخطورتـــه، عندما بدا للعيان فشل المجتمع الصناعى الرأسمالى، وفشل المجتمـــع الاشـــتراكى المبنى على دكتاتورية البروليتاريا".[69] وأكبر دليل على هذا قيام الفاشية والنازيـــة والستالينية والماوية وحرب عالمية مدمرة.

بعد هذا التحديد الأولى لموضوع وحقل الفلسفة المعاصرة، يعرض تحليلات مدرسة فرانكفورت ومدرسة شيكاغو الاقتصاديةومسألة العنف فى الدولة الحديثـــة، من خلال آراء ماكس فيبر ولوى التوسير لينتهى إلى تحليلات ميشيل فوكو التـــى يقول عنها: "إن حصر الدولة فى مجموعـــة مـــن الأجهـــزة القمعيـــة والأجهـــزة الأيديولوجية لا يكف فى نظر فوكو، لتحديد مفهوم السلطة عامة، والسلطة المركزية خاصة، إن السلطة موجودة فى كل مستوى ومكان من مستويات الحياة الاجتماعية، وهى تمارس فى محاور عديدة قد تكون للسلطة نقط ارتكـــاز، كالعائلـــة والـــسجن والعلاقات الجنسية"[70] إن هذا التحليل يتحقق كلية ومفهوم فوكو للسلطة وبالاستناد إليه، يرى التريكى أن العنف فى الدولة العصرية يكمن فى بنيتها أو كمـــا يقـــول:

"ولعلنا لسنا نغالى عندما نقول أن العنف لم يعد صفة للدولة، بل اصبح كنهها وجوهرها ومحتواها"[71].

هذه الأفكار يطورها فىدراسته المعنوية - السلطة والعنف، ولعلنا نتساءل عن علاقة فلسفة التنوع أو الشريدة أو المفتوحة بمسألة السلطة والعنف والحرب؟ إن الجواب على هذا بسيط وبديهى، لأن الفلسفة المفتوحة فى نظر التريكى هى فلسفة حرية أو كما يقول "كلمة تلخص مسار الفلسفة المفتوحة .. إنها الحرية، حرية التفكير، حرية الكلمة، حرية الحياة والموت.."[72].

لا يخفى التريكى أن مفهوم السلطة كما بلوره فوكو مناسب وخاصة من حيث تمييزه بين الدولة والسلطة وهو فى هذا يدلل عن معرفة عميقة بفكر وتحليلات الفيلسوف يقول على سبيل المثال: "وهكذا حضور السلطة متنوع، ومتعدد إذ أننا لا نجد السلطة داخل مجموع مؤسسات وأجهزة تتحكم فى البنى الاجتماعية فقط، بل نجدها متشابكة داخل النسيج الاجتماعى نفسه، كما يذهب إلى ذلك ميشيل فوكو، يعنى أن السلطة ممارسة قبل أن تكون جهازا أو مؤسسات، لهذا فهى تأخذ أساسا شكل الصراع الآنى المتقلب والمستتمر فى أنيته، والصراع الآنى ينتج حتما أجهزة قمع وعقلنة تحاول السيطرة على هذه الصراعات، فتقنن أشكالها ونمط العمل داخلها. فالدولة نتيجة للسلطة قبل كل شىء، أى أن الدولة لا تنتج سلطة، بل تقنن الصراع الآنى، وتحاول احتواءه داخل مؤسسات وأجهزة".[73] وهذه هى الإضافة الكبيرة التى قدمها فوكو.

بعد هذه التحليلات العميقة يطرح السؤال التالى: ما هو موقف الفلسفة الشريدة من العنف والسلطة؟ فيجيب: "أمام تأرجح السلطة بين الكليانية والهوية[74]، لا تستطيع الفلسفة الشريدة إلا أن تكون مناضلة من أجل الحرية والاختلاف والتنوع، أما الفلسفة النظامية التى تحتمى بالنسق، سواء كان ذلك النسق علميا أو اقتصاديا أو سياسيا فهى فى كنهها وفى عملها تبريرية تكرس الاستبداد، والعبودية فالفلسفة اللانظامية هى الدرع الذى يحمى الفرد الإنسان من غطرسة النسق".[75] ولكن السؤال الذى يطرح نفسه هو: ما هى هذه الحرية التى تدعو إليها فلسفة الاختلاف والتنوع والتفتح والتشخيص والنقد؟

ج - فى الحرية: إن نص العقل والحرية وخاصة فى قسمه الثانى يحمل تفاصيل الإجابة على هذا السؤال وأننا سنقدم ما له علاقة بموضوعنا، يرى التريكى فى سياق إجابته عن علاقة الفلسفة الشريدة بالحرية، أن التعقلية التى هى أحد المفاهيم المركزية فى هذه الفلسفة تتحدد بانفتاح العقل على ميدان العمل الإنسانى وعلى الأخلاق وهى بذلك منفتحة أولا على الحرية، لماذا؟ لأنه إذا كانت تتجسد فى عمليات من مثل الشك، الاختيار، الإرادة، .. الخ فإن الإنسان هو الكائن الذى "يتعقل ويفكر ويقرر ويعى يبدع ويتكلم وهو بذلك يعبر بصفة لا تدع مجالا للشك عن طبيعته التحررية من حيث هو وجود حر بالضرورة كما يقول اسبينوزا"[76]

إن الحرية: تعنى هنا أن الإنسان مالك لأعماله وتفكيره وهو بذلك يمكن أن يكون صاحب القرار، فتتحدد ذاته بآماله وممارساته واختياراته، كما تتحدد بذلك مسئولياته".[77] بعد هذا التعريف الأولى، الذى يعد مدخلا لمناقشة مفهوم الحرية فى تاريخ الفلسفة عند التريكى، لأنه يعتقد أن الطرح الميتافزيقى والفلسفى لمسالة الحرية مهم وضرورى خاصة إذا ما تعلق الأمر بفحص لطبيعة الحرية وجوهرها، لذلك يعلن عن اعتراضه واختلافه عن عبد الله العروى الذى رأى أن البحث: "الفلسفى فى الحرية تافه جدا، لأنه لا يبرهن، ولا يمكن أن يبرهن بحال على الحرية الواقعية".[78] وعلى العكس من هذا يعتقد التريكى، إن ادعاء عبد الله العروى بأن التحليلات الفلسفية - عديمة الجدوى، هو ادعاء خاطئ ينم عن عدم وعى بالقدرة الهائلة للنظر والتفكير والتفلسف[79].

لذلك توسع فى البعد النظرى والميتافيزيقى للحرية ليبين للقارئ العربى كيف فهمت هذه الإشكالية فى تاريخ الفلسفة وكيف ارتبطت بكينونة الإنسان، وبعد تحليل عميق يقرر أن "حقل انبساط الحرية بصفة عامة: حقل علاقة الإنسان بالعالم ذو بعدين: بعد يربط الإنسان بنمط ظهور الأشياء وكيفيات فهمها واستبعادها، وبعد يربط الإنسان بآليات وعيه بنفسه وبمحيطه"[80] بمعنى هنالك المعرفة والحقيقة فى علاقة مع الحرية، وهناك الذات فى علاقة مع الحرية، بعد هذا التمييز الضرورى، يسجل التريكى حملة من الملاحظات منها:

1 -يمكن تحديد الحرية على المستوى الداخلى السيكولوجى كميزة للفعل الإرادى الذى يقع على موضوع معين بدون أن تكون هنالك دوافع ضرورية تجبر على

الفعل وتمنعه. فالحرية تتمثل أساسا فى الوعى الذى يقر غياب أى تأثير ضرورى من قبل دوافع العمل والفعل.

2 -يجب الفصل بين الحرية والضرورة والحتمية لأن الحرية "تتحدد سلبا من خلال علاقاتها السالبة بالضرورة والحتمية والجبرية فهى تحرر من الدوافع السيكلوجية المحتمة للفعل وهى .. وعى بالضرورة وفهم لها، وهى أيضا تحرر من الحتمية.."[81]. وإذا كان هذا جانب سلبى من الحرية فإن الجانب الإيجابى منها يظهر فى الفعل المبنى على التعقل والرويةوالمداولة وأخذ القرار وإمكانية التنفيذ ومرتبط بالحقوق والواجبات، ولهذا ستكون الحرية أساس تحرر من قيود داخلية (الدوافع السيكلوجية) ومن قيود خارجية (المجتمع) وذلك من أجل تأصيل التعقل فى العمل اليومى الاجتماعى.[82]

3 -لا يمكن للديمقراطية أن تضمن سعادة الفرد إذا لم تكن الحرية قد تغلغلت فى الفكر والممارسة وأصبحت درعا حصينا لحماية الفرد فى المجتمع.

4 -بهذا المعنى ستكون الحرية تحرر، يتجسد فى الممارسات اليومية للإنسان، هذه الممارسة الحرة لا تخلو هى أيضا من قوانين وضوابط ولا تخرج بطبيعة الحال عن القوانين العامة للعلاقات البشرية.

5 -النتيجة الاساسية هى: "أن التعقلية بخضوعها إلى الوجهة الأخلاقية الاجتماعية تعتبر الحرية أساس الممارسات الإنسانية"[83].

6 -إذا كانت الحرية ممارسة فإنها تتجسد فى مجموع ما يسمى حديثا بالحريات العامة التى تعنى: "قدرة الإنسان المدعمة بالقانون (أو الحق) على اختيار نمط وجوه وكيفية عيشه وطريقة تفكيره وممارسته داخل حدود تسطرها المصلحة العامة وتدعمها القوانين والمؤسسات ويسهر عليها الدستور".[84]

وبعد مناقشة لهذه الحريات فى البلدان الليبرالية يطرح ما يسميه بالمعضلة التى تواجهها هذه الحريات والمتمثلة فى علاقتها الصعبة بالدولة يبقى السؤال مطروحا حول كيفيات ممارسة هذه الحريات بصفة عامة فى هذه المجتمعات وفى كل الأحوال فإنه فى نظر التريكى يجب إرساء الديمقراطية فى النظام السياسي، مع إضافة،مفهوم التسامح والتعقل باعتباره: "انفتاح على الأخلاق الشخصية والأخلاق العامة وتأصيلا للعقل فى المجتمع والدولة ليكون سدا أمام الاستبداد والعبودية

والهيمنة".[85] وهكذا تكون فلسفة التفتح دعوة صريحة لـ : "اقتران العقل بالتسامح وبالأخلاق عامة" وتكون مهمتها فى "التشهير بالتعسف والعنف والمظالم المختلفة التى تقترن عادة مع الممارسات السلطوية، إذ لايعنى التعقل الاستكانة، وقبول الحلول الوسطى والتمترس بالأمر الواقع وارتضاء الأمر المقضي. فالتعقلية بتأسيسها على العقل المنفتح ورجوعها إلى القواعد الأخلاقية فى التعامل البشرى وبناء ملامحها على الحرية، يمكن أن تكون وسيلة لمحاربة الظلم والاستبداد والغطرسة ولا سيما تلك التى أقامتها (الكليانيات) فى الحكم قاهرة بذلك مظاهر الحريات الفردية والجماعية، فالتعقلية نقدية لأنها حاولت إخراج العقل من أزمته فأعطت الإنسان قيمته وربطت تفكيره بشئون تدبير نفسه ومجتمعه للحصول على السعادة. إلا أن هذه النقدية لاتصب فى الريبية أو الفوضوية أو التمرد العشوائى، بل هى تكريس للعقل فى نظام مفتوح يضمن للفرد حريته وحقوقه كما يضمن للمجتمع تماسكه وتضامنه، وهى بذلك تكريس للديمقراطية وحقوق الإنسان".[86] أثبتناهذا النص - على طوله - لأنه يلخص بإجاز المعالم الكبرى لهذه الفلسفة التى يمكن إيجازها فى عنصرين أساسيين:

أ -الفلسفة المفتوحة فلسفة حرية لأنها تناهض التعسف والظلم ومايتصل بالممارسات السلطوية العنيفة.

ب-تقوم على المعقولية والتعقلية والتسامح والتفتح.

من هنا اهتمت هذه الفلسفة بمسألة الحرب والسلم[87] ولعله من المفيد أن نبين هذا الجانب الذى يعد من المعالم التجديدية فى هذه الفلسفة، وذلك بتثبيت بعض الأفكار الأساسية لأن المجال لا يسمح لطرح شامل لهذه القضية الهامة والخطيرة فى نفس الوقت. ولعل من بين تلك الأفكار الهامة، كون الفلسفة الشريدة المفتوحة تقر: "السلام المقترن بالعقل وتتدخل فى جدلية الحرب والسلم باستبعاد العنف مبينة أن حقيقة الحرب هى موتها ويكون ذلك بزرع روح الحرية المسئولة. فالديمقراطية فى الثقافة والسياسة والاجتماع هى الاعتراف بالآخر، وهى الضامنة لقيام حالة سلم يستتب فيها التعامل والوئام".[88] معنى هذا أن شرط السلام هو الديمقراطية، لأن: "الديمقراطية فى الثقافة والسياسة والمجتمع هى الضامنة لسلم حقيقى، والاعتراف للآخر بالحق فى العيش والتفكير حسب اختياراته وميوله وثقافته هو الضامن

للتعايش والتساكن فمحاربة العنف لا تكون إلا بالنضال الديمقراطي، والسلم نتيجة ممكنة لهذا التعقل والتسامح".[89]

وعليه تكون الفلسفة المفتوحة كما يقول المؤلف مساهمة لتعقل حاضرنا وتشخيصه ونقده، وتكون التعقلية تفتحا على ما تنتجه العلوم والتقنية وما تتركه من بصمات فى المجتمعات وما يشكل جوهر الإنسان من حيث هو كائن عاقل ومتعقل وله سلوك فى الحياة يعتمد طبيعته من حيث هو مالك لأعماله وتفكيره ومسئول عنها، فـ "بالتعقلية يصبح الإنسان صاحب القرار، فيحدد ذاته وتاريخيته بأعماله وممارساته وبانفتاحه على الوجود وقبوله على الحياة دون سواها".[90]

الهوامش

(1) للتريكى دراسات فلسفية عديدة وباللغتين العربية والفرنسية منهاعلى وجه الخصوص: 1- أفلاطون والديالكتيك، 1986، 2- قراءات فى فلسفة التنوع، 1988، 3- الفلسفة الشريدة 1988، 4- فلسفة الحداثة (بالاشتراك مع رشيدة التريكى)، 1992، 5- مقاربات حول تاريخ العلوم العربية (بالاشتراك مع محمد على الحلوانى)، 1996، 6- العقل والحرية، 1998، وبالفرنسية.

Les philosophe et la guerre, 1985, 8- Lesprit historien dans la civilisation aabe et islamique, 1991, 9 - La stratégic de l'identité, 1998. 10- Philosophie le vivre-ensamble, 1998. 11- La stratégic de L'identité, Arcanteres Editions, 1998.

(2) فتحى التريكى: قراءات فى فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، 1988.

(3) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القمى، 1988.

ملحوظة: الكتابين صدرا فى سنة واحدة ولذلك نستطيع القول أنه على الرغم من الاختلاف فى التسمية إلا أن الاهتمام والموضوع بقىواحدا ويمكن القول أن الكتاب الأول تأسيسى يناقش مفهوم التنوع والاختلاف ويؤسس له فى تاريخ الفلسفة من خلال السفسطائية وابن خلدون وماركس ونيتشه فرويد، وأن الكتاب الثانى استمرار فى ذات المنحنى من حيث هو تطبيق على الفلسفة العربية وتاريخ الفلسفة وموضوعات فلسفية سياسية بالدرجة الأولى.

(4) فتحى التريكى ورشيدة التريكى: فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومى، 1992. ملاحظة: أن هذا الكتاب فى مقدمته يعرف الفلسفة بأنها "روعى بالحاضر ومعاناة وبحث عن معنى الوجود كما يتمظهر فى حاضرنا وهى ملاحظة اصطدام الماضى بالمستقبل والعمل على إقرار الاختلاف ونصر لإرادة القوة. (2 6. ومن دون شك فإن فلسفة التنوع والاختلاف أو الشريدة أو المفتوحة هى فلسفة حداثة وهذا ما يقوله فى مقدمة الكتاب: "وفى اعتقادنا

إذن أن الحداثة مصيرنا، وأن علينا فتح كياننا لا من حيث أنها تربط حاضرنا بجذورها وبالحضارات التى تعاقبت علينا فقط بل وأيضا من حيث أنها انفتاح على الإقبال والمصير، لهذا فنحن لم نعد بحاجة إلى تأصيل كياننا بقدر ما نحن بحاجة إلى فتحه على الحداثة وعلى مسارها فى تمظهرات الفكر العالى"، ص 6.

(5) Fathi Triki, Foucault et la philosophie ouverte. In: Les cahiers de tunisie, No.s: 149-150, 1989, Voir aussi, philosopher, le vivre ensemble, ed., L'or du temps, 1998.

(6) ملاحظة: على خلاف الكتاب والدارسين والباحثين العرب فإن التريكى يعد تلميذا لميشيل فوكو، فلقد استمع لدروسه فى تونس، وباريس وعمل مع فريق مركز الطاهر حداد على جمع أعمال الفيلسوف التى قدمها فى تونس. راجع دراسته في ندوة الجمعية الفلسفية المصرية عن الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام 18-21 نوفمبر 2001 بعنوان "اللحظة التونسية في فكر ميشيل فوكو" (المحرر)

(7) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 15.

(8) فتحى التريكى: قراءات فى فلسفة التنوع، ص 12.

(9) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(10) نفس المصدر، ص 105.

(11) نفس المصدر، ص 121.

(12) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 16.

(13) نفس المصدر، ص 16.

(14) ملاحظة: يعتمد التريكى كذلك على تحليلات دسنتى وخاصة فى عمله المتميز: "الفلسفة الصامتة" وهو صاحب فكرة الفلسفة الهائمة والشريدة والمترحلة.

(15) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 06.

(16) Fathi Triki: Foucault et la philosophie ourverte, in: Les cahiers de tunisie, No. : 149-150K 1989 (Foucault en tunisi

(17) حول هذا الموضوع يحيلنا التريكى إلى بياجى وإلى الابستمولوجية التكوينية.

(18) يظهر هنا فكرة إلغاء الفرع العلمى فى تحليل الخطابات، كما ذهب إلى ذلك فوكو.

(19) Ibid, P. 97.

(20) Ibid, P. 98.

(21) Ibid, P. 99

(22) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 18.

(23) نفس المصدر: نفس الصفحة.

(24) ينظر استعمال اللذات ص 15، يقول فوكو فى حواره مع درفوس ورابنوف: (الفكر ليس ما يجعلنا نؤمن بما نفكر أو نرضى بما نفعل، بل هو ما يجعلنا نطرح مشكلة ما نحن عليه بالذات..)، ص 204.

(25) الأركيولوجية عند فوكو ليست فرعا علميا وإنما هى حقل أو مجال للبحث، تهتم بكل ما يشكل الوثيقة والخطاب، وترى أن الفكر موجود فى كل شىء أو كما قال فوكو: هنالك فكر فى كل مكان.

(26) خص التريكى لهذه الفلسفة دراسة موسعة ظهرت فى الموسوعة العربية وكذلك فى كتابه: قراءات فى فلسفة التنوع.

(27) إن الاهتمام بالقول كحدث، وخاصة بقول الحقيقة، يشترط العلاقة بين الحرية والحقيقة، وهذا ما بينه فوكو فى دروسه الأخيرة وخاصة فى تعليقه على شخصية سقراط وموته ومن خلال التأويل المقدم من طرف نيتشه ودوميزل.

(28) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 06.

(29) نفس المصدر: ص 18.

(30) نفس المصدر، ص 20.

(31) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(32) يمكن العودة بشكل خاص إلى حوار فوكو - دلوز حول: المثقف والسلطة فى: L'ARC NO. 49

(33) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 17. من المفاهيم الأساسية فى فلسفة فوكو وهو حاضر بقوة فى نص التريكى ولكن خلفية تصوره للخطاب الفلسفى الداخلى والخارجى له خلفيةواسعة نجدها عند: دريدا، دسنتى، فرانسوا شاتلى.. انظر: الفلسفة الشريدة، ص 17.

(34) انظر: فتحى التريكى: أفلاطون والديالكتيك، الدار التونسية للنشر، 1986.

(35) فتحى التريكى، الفلسفة الشريدة، ص 19.

(36) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 28، التشديد من عندنا.

(37) نفس المصدر، ص 29.

(38) نفس المصدر، ص 30.

(39) نفس المصدر، ص 35.

(40) يقترب التريكى فى هذه النقطة مع الجابرى الذى يرى أن الخطاب الفلسفى جزء من خطاب النهضة ومحكوم بإشكالية الأصالة والمعاصرة، انظر الجابرى: الخطاب العربى المعاصر، دار الطليعة، 1982.

(41) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 07. يظهر التعامل مع التراث عند التريكى فى أطورحته حول: الروح التاريخية فى الحضارة العربية السلامية، الدار التونسية لنشر ومنشورات الجامعة التونسية، 1991، فى مقدمة هذا العمل هنالك إشارة لمفهوم فوكو للتاريخ علما أنه قد نشر العديد من المقالات حول فلاسفة عرب مثل الفارابى وحول

المؤرخين العرب كابن خلدون والمقدسي بالإضافة إلى دراسته حول تاريخ العلوم عند العرب، بالاشتراك مع محمد على الحلواني، دار البيروني، 1996.

(42) نفس المصدر، نفس الصفحة

(43) نفس المصدر، ص 08.

(44) فتحي التريكي: فلسفة الحداثة (بالاشتراك مع رشيدة التريكي)، مركز الإنماء القومي، 1992، من المهم العودة إلى هذه الدراسة الفريدة في الوطن العربي من حيث دراستها للحداثة كمفهوم وعبر علاقتها بـ: الهوية والفكر العلمي والفكر السياسي والفكر الفلسفي والفن.

(45) فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، ص 7-8 . نشير هنا أيضا إلى أن التريكي يلتقي مع فكرة الجابري حول القراءة التراثية للتراث أو فعل الاستنساخ، انظر: نحن والتراث، المركز الثقافي، 1986، وكذلك مع ما يسميه أركون بالتريث، انظر: الفكر الإسلامي - قراءة علمية، مركز الإنماء القومي.

(46) ملاحظة: يتفق التريكي في هذه النقطة مع الجابري "الاستعمال الإجرائي للمفاهيم" ومع اركون "المنهجية المتعددة الاختصاصات"، مع فارق في التطبيق.

(47) فتحي التريكي: الفلسفة الشريدة، ص 10.

(48) فتحي التريكي: ألعقل والحرية، دار تبر الزمان، 1998، ص 06. إن في هذه الصياغة صدى لهيدجر ونيتشة.

(49) نفس المصدر، ص 07 . هي نفس الفكرة التي نقرؤها فيىنص فلسفة الحداثة.

(50) نفس المصدر، ص 11.

(51) نفس المصدر، ص 11.

(52) نفس المصدر، ص 13.

(53) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(54) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(55) نفس المصدر، ص 15.

(56) نفس المصدر، ص 16

(57) نفس المصدر، ص 19.

(58) محمد المصباحي: من المعرفة إلى العقل، دار الطليعة، 1980، وكذلك: إشكالية العقل عند ابن رشد، المركز الثقافي العربي، 1988.

(59) عاطف العراقي في: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ويوسف كريم في: العقل والوجود، وزكي نجيب محمود في : المعقول واللامعقول.

(60) نفس المصدر، ص ص 35 - 36.

(61) نفس المصدر، ص 36.

(62) نفس المصدر، ص 37.

(63) انظر الفصل الثانى من هذا البحث. والعنصر الخاص بالعلاقة بين مفهوم العقـل عنـد الجابرى وميشيل فوكو.

(64) نفس المصدر، ص 38.

(65) نفس المصدر، ص 39.

(66) نفس المصدر: ص 39، إن هذه الأفكار لها علاقة بالتحليلات الأخيرة لميشيل فوكو.

(67) تتفق تحليلات التريكى فى هذ النقطة مع تحليلات ميشل فوكو وخاصة فى كتابه تـاريخ الجنون فى العصر الكلاسيكى.

(68) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 41. هذه الفكرة تتماثل والتشكيلة الخطابية عنـد فوكو.

(69) نفس المصدر، ص 42.

(70) نفس المصدر، ص 47.

(71) نفس المصدر، ص 48.

(72) نفس المصدر، ص 56.

(73) فتحى التريكى، فلسفة الشريدة، ص 57.

(74) من مفاهيم التريكى والذى يفيدنا "كلمة مشتقة من "هو" اقترحناه ليفيد تكريس التقنيـات المتطورة فى المجال السلطوى - بكل أجهزته - للتحطيم فى حريات الفرد فـى العـالم الرأسمالى تحكما تجعله رهين لرادتها وإرادة أصحاب القرار والتقنيات وهو ما يقابلـه بالفرنسية بكلمة Identitarisme" ص 40 من كتاب: فلسفة الحداثة.

(75) فتحى التريكى: الفلسفة الشريدة، ص 62.

(76) فتحى التريكى: العقل والحرية، ص 60.

(77) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(78) عبد الله العروى، مفهوم الأيديولوجية، الدار البيضاء، 1983، ص 07.

(79) فتحى التريكى: العقل والحرية، ص ص 63 - 64.

(80) نفس المصدر، ص 69. ملاحظة: إن الأبحاث الأخيرة لفوكو تكشف عن هذا السعى عند اليونان كما يعبر مفهوم المشكلية عن بعض هذه الجوانب.

(81) نفس المصدر، ص 98.

(82) نفس المصدر، ص 99.

(83) نفس المصدر، ص 104.

(84) نفس المصدر، ص 106.

(85) نفس المصدر، ص 112.

(86) نفس المصدر، نفس الصفحة.

(87) ملاحظة: انظر فتحى التريكى: الفلاسفة والحرب، ملاحظة: يعتبر التريكى من المفكـرين العرب المعاصرين الذين أولوا قضية الحرب والسلم أهمية فى تفكيرهم مـسائل الفكـر العربى المعاصر.

(88) فتحى التريكى، العقل والحرية، ص 132.

(89) نفس المصدر، ص 145.

(90) نفس المصدر، ص 149.

الفكر الوحدوي ومعقولية التنوع

فوزى العلوى(*)

مقدمة :

ان من شروط انجاز مشروع نهضة عربية تنويرية جديدة هو تـوفر مـدخل نظري يكون قادرا على الاحاطة بأسباب الانحطاط و بآلياته و نتائجه، فضلا عـن الالمام بمسوغات النهضة وشروط تحقيقها كما تمثلتها المقاربة الفلـسفية الـسياسية الاغريقية في صيغتها الافلاطونية والمستندة الى توفر شرطي الحكمة والسياسة في شخص الحاكم، بمعنى توافر عاملين اثنين هامين هما: الارادة الـسياسية والمثقـف العضوي النهضوي كتعبير عن العلاقة العضوية التي توحد بين المثقـف والأمـة، بحيث ننتهي الى تأسيس جدلية المثقف/ الفيلسوف السياسي، والـسياسي المثقـف/ الفيلسوف، في سياق النهضة والتنوير في المشروع العربي.

وهو ما عبر عنه **فتحي التريكي** في تناوله للفكر الوحدوي عبر الاحتكام الى مرجعيته النظرية والمنهجية المتمثلة في "**معقولية التنوع**"، وذلك في سياق تصور استشرافي و رهان على مستقبل للفلسفة "**يكمن في الانفتاح و التنوع، لانها سـتحمي بذلك حقوق الفرد و الغير، وتتماشى مع التطور العلمي والتقنـي الـذي ابتعـد عـن ايديولوجية التوحيد والشمول والكلية. وبـذلك يقتـرن العمـل الفلـسفي بالممارسـات السياسية التي تدافع عن حقوق الإنسان وبالمعقولية العلمية والتكنولوجية الجديدة. على إن ذلك لا يعني أن الفلسفة ستقتصر على البحث عن مشروعية العلم و التقنية او علـى تحديد أخلاقية العمل السياسي والاقتصادي، بل ستكون خلاقة للتنوع والاختلاف**"[1].

1. إشكالية مشروع الوحدة العربية :

من المفارقات المنطقية والواقعية الحادة اعـادة طـرح مـشروع الحداثـة والتنوير العربي في لحظة تفككهم وانزياحهم عن حركة التاريخ المعاصـر، نحـو تحريرهم من وضع العطالة، ووضعهم أمام مواجهة آفاق ومداخل تاريخية جديـدة. وقد يبدو الامر من السخرية الساذجة التفكير في الفكر الوحدوي العربي فـي ظـل

(*) كلية الآداب و العلوم الانسانية جامعة القيروان . تونس

مناقشة العولمة على مستوى الاستراتيجية السياسية حيث طرحت بالحاح مسألة الدولة – الامة: هل ولى هذا المشروع وبالتالي لا مبرر لوجوده، ام لا يزال لهذا المشروع دور حيوي يمكن ان يؤديه؟ إذا كانت التوقعات عن زوالها "الدلالة – الهامة" تستند الى تقارير مغرضة وربما ساذجة، فما الذي يمكن ان تعنيه العولمة ذاتها بالنسبة لنا نحن العرب؟

ان هذا الجدل المرافق لطرح مسألة ضعف الدولة – الامة في ظل سطوة العولمة التي تبدو صورة مستحدثة للامبريالية، يشير في واقع الامر الى تفشي نفوذ الولايات المتحدة الامركية في مستوياتها التكنولوجية والسياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية. الا ان العولمة في ثوبها الامبريالي الامريكي هي امتداد لصورة أخرى سابقة هي صورة النظام الاستعماري فيما قبل الحرب العالمية الاولى، حيث استبدلت لاحقا بصورة أخرى هي صورة الحرب الباردة. و هذه الصورة الاخيرة التي سادت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية و المرتبطة بالابتزاز السياسي و الضغوط الاقتصادية تؤشر بميلاد مرحلة ثالثة تلتزم فيها الولايات المتحدة الاستراتيجية التي اطلق عليها صمويل هنغنتون اسم استراتيجة الابعاد الثلاثة: حصر حق امتلاك واستخدام الاسلحة النووية للولايات المتحدة دون سواها، ورفع شعار حقوق الانسان، والدعوة الى تعميم الطريقة الامريكية في الديمقراطية الانتخابية، يضاف الى ذلك سياسة رابعة ذات نتائج حاسمة وتتمثل في الدعوة الى اعتماد آليات الاقتصاد الليبرالي القائم على ترويج السوق الحرة في كافة انحاء العالم. و من شأن هذه الاستراتيجية السياسية المؤثثة لمفهوم العولمة امريكيا هو تبوء الولايات المتحدة دور الشرطي العالمي. وهذا من شأنه ان يعيد طرح نوعية فهمنا للاستقلال الذاتي الوطني في ظل نظام عالمي جديد ينفي هذا الحق على سائر الامم الاخرى؟ ثم ان مشكلة الدولة – الامة والامبريالية يطرح في سياق استحضار جملة من الاعتبارات السياسية اكثر منها اجتماعية تتعلق بقضايا شديدة الحساسية كالكرامة الجمعية واحترام الذات و ذلك في ظل النزعة القومية، و في سياق مشاريع الوحدة العربية وهو ما من شأنه ان يصبغ على هذه المسألة وجها ثقافيا عاما رغم ما يطرحه الفكر الوحدوي من وجه سياسي يشير بنيويا الى

برنامج داخلي شامل لا يتعلق بشأن تكنولوجي يتصل بالكبرياء العلمي، و لا بأمر سياسي او اقتصادي او بقضايا ذات امتداد المصالح الذاتية او مشاعر النخوة و لا حتى بنزوة العظمة.

ان طرح مسألة الوحدة ينزع الى ان يكون شأنا ثقافيا يتنزل في اطار الوعي بالذات في ظل تمثل للواقع المأزوم، وما تطرحه الذهنية العربية من محفزات تتجذر في مفردات الهزيمة والانحطاط والتخلف. يقول التريكي: "**بعد حرب الخليج وعلى ضوء استتباعاتها المتشعبة آن الاوان للعودة الى الذات مرة أخرى لنسألها عن حضورها في العالم و تمظهراتها الفكرية وكيفياتها السياسية حتى يتسنى لنا فهم ما يقع حولنا و يخصنا بالأساس**"[(2)].

هذا التخطيط للمشهد العربي في ظل ما يعانيه من حالة انكسار تجعل من **التريكي** صاحب نظرية حافزة للعقل التحديثي العربي، تمتلك من المبررات ما يتيح لها امكانية التحقق استنادا الى البحث عن المصوغات التاريخية والواقعية الراهنة لطرح مشروع حداثة عربية، بالإضافة الى رصد مسألة المحفزات لحركة النهوض العربي التنويري، وهما العنصران المكونان لنظرية الفكر الوحدوي العربي في بنيته الداخلية، و هو ما يستدعي التمييز بين فعل الحداثة والوعي الحداثي، او بين الحداثة المتحققة ووعي الحداثة.

وتبقى هذه الملاحظة ذات دلالة منهجية مهمة على مستوى استراتيجية الحداثة العربية و مسوغات الفكر الوحدوي في التاريخ العربي: فهل يمكن تشكل وعي حداثي دون حداثة منجزة تكون ملازمة و موازية له.

أ. المسوغات التاريخية :

ان الوجه الاشكالي للمسألة يتصل بالنظر الى الوضع العربي الراهن من خلال مستويين : يتحدد الاول منهما بخلفية الحكم بالدونية التاريخية ذات الصلة بالاعتبارات الفكرية و الابداعية و الحضارية للشخصية العربية، وهو ما من شأنه أن يفضي الى وضع العرب دون مفهوم التقدم التاريخي واستحقاقاته، في حين يتعين المستوى الثاني للمسألة في حدود رفع العرب الى منزلة فوق التاريخ. و هنا

نكون امام نزوع ايديولوجي يقوم على النظر الى "**الحالة**" العربية كبنية مغلقة باحكام و منتزعة من سياقها الزمني، و في كل ذلك ننتهي الى الاقرار بان كلا المستويين يضع العرب خارج التاريخ. فكان لا بد في مقاربة مسوغات البحث في مشروع الحداثة و الفكر الوحدوي العربي من استحضار مقولة " **التاريخ** " حتى يكون بالامكان بلوغ حالة " **الوعي التاريخي**"، الذي بامكانه الاحاطة بمختلف ازمة الفكر الوحدوي، وان يجعل منه مسألة معرفية و موضوعا للمساءلة.

هنا تتنزل المقاربة المقدمة من جانب **التريكي** في تحليله التاريخي للفكرة التاريخية في اطار ما اسماه بـ "**قراءة مختلفة لنشوء الفكر التاريخي العربي و كيفية تحديد أركانه وإتضاح رؤيته المنهجية**"[3] حيث يرصد **التريكي** الفكرة التاريخية العربية في مظهرها الاول كنتيجة للتحول من الشتات الى التنسيق، يقول **التريكي**: "**ان الظاهرة الاولى لنمط تكوين العقل التاريخي العربي تكمن في الوعي العربي الثقافي العام كإيديولوجية لدولة جديدة أساسها الاسلام، تنم عن تحويل الشتات الاجتماعي للعرب الى بناء محكم ومنسق، والشتات السياسي الى تنظيم** "**جزئيات**" **دونه، بوجهيها القمعي والايديولوجي والشتات الثقافي الى اتجاهات معينة**"[4].

أما المظهر الثاني لنشأة الفكر التاريخي العربي فهو لا يختزل في حدود الممارسة السياسية فحسب، بل يتجاوزها الى حد التفاعل مع الممارسات القولية المختلفة ليرتبط بالجغرافيا والنحو والفلسفة والمنطق والاجتماع والعلوم والآداب. والمشكلة لما يسميه **التريكي** بـ "**العقل الاسلامي**" الذي لعبت فيه الفكرة التاريخية العربية دور اللوغوس في التاريخ الاغريقي[5]. وهو بذلك يشير الى خطأ الفكرة الشائعة عند اكثر الدارسين الغربيين من أمثال **كاهن**[6]، و**غرونبوم**[7]، و**غارديه**[8]، و**ماسينيون** وغيرهم والمتصلة بنفي التاريخية وهو يرد ذلك الى مزاعم متعلقة بغياب زمانية Une temporalité واضحة في الفكر العربي الاسلامي. **فالتريكي** و ان حمل على "**الفكر الوضعوي**" في عجزه عن تحديد الزمان و بالتالي توضيح الفكرة التاريخية العربية، فإنه يراجع "**ملف الزمنية العربية الذي جعلها بعضهم عبارة عن رقصة ايقاعية لا تتغير ولا تتحول، وذلك كما هو معلوم خاصية**

مرضية للفصام Schizophrénie الذي يجعل المريض ينطوي على نفسه تحت تيار التحول الذهني فيعيش الآنية دون القدرة على التجاوز نحو المستقبل، و دون الرجوع الى الماضي"[9] وفي اطار اجابته عن السؤال المتعلق باحتمال اصابة المجتمعات العربية الاسلامية بمرض الفصام الجماعي، يدعو التريكي الى ان نترك جانبا "فكرة وجوب وجود الصورة الخطية للزمن التاريخي لتكوين وعي الامة الاجتماعي والتاريخي"[10] وهي- في تقديري - من مقتضيات الحديث عن مشروعية فكرة الوحدة العربية، وشروط الاقرار بوجود عمق تاريخي للامة، وعما اذا كان العرب قد صاغوا ظروفا سوسيوثقافية وسياسية واقتصادية تحتمل حالة الحداثة والفكر الوحودي.

ب. المسوغات الواقعية :

تبدو أهمية انجاز مشروع الوحدة العربية وخطورته ضمن الواقع العربي الراهن المأزوم في ظل وضع منحط الى حد دراماتيكي، تحكمه تحديات كبرى داخلية وخارجية يشكلان من الوجهة الوظيفية وضعية واحدة[11]. ففي مستوى رصد التحديات التي واجهها العرب في الحقل الداخلي، تستوقفنا حالة انكسار الكرامة القومية والوطنية وانخرام النظام السياسي و العسكري العربي في سياق هزيمة جوان 1967، وما رافقها من فشل إرهاصات الحداثة التي حملتها أربعة مشاريع ذات خلفية ومقاصد نهضوية متباينة، هي: الخيار القومي والاشتراكي والسلفي والليبرالي التحديثي. وذلك في ظل وضع حالة من الافقار الاقتصادي والتخلف الاجتماعي والتهميش السياسي والاستبداد السلطوي والاقصاء الثقافي والتوجيه الاعلامي، فضلا عن تزايد "وتائر التحول من التخلف الى التخليف (أي محاولة تأبيده) ومن الفساد الى الافساد، ومن الحراك السياسي الاولي النسبي الى الاستفزاز السياسي، ومن التسامح الى التكفير، ومن التنوير الى الظلامية، ومن الوطن الى الطوائف والمذاهب والاثنيات، ومن ثم الى الاقطار المتعارضة او المتنازعة او المتصارعة، ومن التطبع العربي العربي الى التطبيع العربي الاسرائيلي"[12].

2. محفزات الفكر الوحدوي:

ان عملية القاء الضوء على اشكالية مشروع الذهنية العربية وما كشفت عنه ضرورة العمل باتجاه النهوض، لا سيما في ضوء المحفزات التي تكشف عن امكانية مناحة لاختراق الوضع العربي الراهن، وما يقتضيه ذلك من العمل في سبيل اعادة صياغة تصور يكون قادرا على اعادة البناء في اطار نقد للذات، يعمل على مساءلة منظومة المفاهيم والممارسات والافكار، كل ذلك قد يساهم في صياغة موقف فلسفي عقلاني مستنير، حيث يعترف **التريكي** قائلا : "**نعم مازالت مفاهيمنا غامضة، ومازالت أفكارنا عن ذاتنا تحتاج الى التدقيق، ومازال حضورنا في العالم محتشما**"[13].

ان الأهمية التي تكتسيها هذه المقاربة الاستراتيجية هو الكشف عن موقف ملتزم لا يكتفي بمجرد رصد المشهد العربي في راهنيته، بل يتعدى ذلك الى حد الكشف عن الاسباب التي تقف وراء حال الانحطاط المتمثل في هيمنة ذهنية تراثية ذات بنية ثيولوجية تشهد بغياب العقل او تغييبه. و يرد **التريكي** ذلك الى اسباب كثيرة ومتعددة، لكنه يستطرد قائلا : " **ثمة سبب احببت ان ابرزه وهو تفكيرنا مازال يأخذ وجهة تراثية تسيد الميثولوجيا من حيث هي مزاحم قوي للعقل وتجلياته وتهتم أكثر بالفقه والكلام والسياسة الشرعية والتاريخ، وتقرأ كل ذلك باختزال واجتزاء**"[14]. و**التريكي** بذلك يعبر صراحة عن رفضه للفكر السلفي المعبر عن اجترار لماضويه ملفقة، واستعادة لترسبات تاريخية متحجرة خالية من كل ابداع او ابتكار او تجديد، وذلك عبر اقتطاع مرحلة زمنية بائدة والعمل على تجميدها، ومن ثمة وضعها فوق سياق التاريخ، وادعاء كونها معبرة عن روحه استنادا الى ايديولوجية ماضوية تلفيقية غائمة وواهمة. في المقابل يؤسس **التريكي** لمقاربة نقدية تستند الى توجهات استشرافية تقوم على تحليل بنية الماضي من اجل فهم الحاضر والتأسيس للمستقبل : " **مازلنا نفكر ونتحرك تحت امرة التراث مكبلين بايديولوجيا ماضوية، اناخت علينا بكلاكلها، بينما يجب علينا من منطلق فلسفي تفكيري فتح وجودنا على الـ هنا و الآن بالتساؤل الملائم الذي لا يكون دعوة للأصل فقط بل اختلافا عنه**"[15].

أن ما ينبغي الإشارة إليه هو ان التراث بما هو عودة إلى الأصل ليس في موضع انكار من جانب **التريكي** اذ أن ما يعيبه هو استنساخه. وهو يرى ضرورة ان لا نقف من التراث موقفا متطابقا معه الى حد التماهي، بل يدعو الى ضرورة الاختلاف معه، رفضا لكل اشكال النكوص و الارتداد الارعن نحو الماضي، بل الدعوة الى تمثله تمثلا واعيا في سياق رسم ملامح ذات قادرة على الفعل النهضوي في التاريخ: "**هذا التحرر من الاصول والجذور لا يعني الاستغناء عن التراث ولا يفيد اصلا تحويل الاهتمام عن تجليات تاريخنا ولغتنا وعلومنا وبلاغتنا وابداعاتنا**"[16]. بل ان المطلوب لديه يتمثل في ذاك الرهان الفلسفي العقلي الضامن للخيار النقدي في انزياحه عما هو ايديولوجي و قطعه مع انماط التفسير والتبرير الماضوية المتحكمة في البنية الثقافية العربية، فضلا عن انماط الحداثة الهجينة، نحو ولوج الحداثة فعليا و هو ما يقتضي إعادة صياغة الفكر الوحدوي وفق مقاربة منهجية فيها من الجد والتفرد ما يجعلها قادرة على مساءلة المفاهيم في سياق النظر والتفكير والتفلسف، حيث يكون العقل حاضرا في هذه المواجهة لانجاز ضروريات التوحد و مقتضيات التحرر في إطار فلسفة للاختلاف قوامها التعقل كمنهج يرتقي الى مستوى من الوضوح والدقة المنهجية، ما يجعله قادرا على التجذر في المفردة و الممارسة العربيتين اعتمادا على رد عقلاني عملي في اطار نظرية متكاملة عن الحداثة.

أما الوجه الخارجي للتحديات التي تواجه إعادة صياغة مشروع نهوض عربي تنويري جديد فيتحدد على مستوى الوعي بالذاتية العربية، والمعبر بتحدي الهوية من موقع العولمة كنظام اقتصادي سياسي ثقافي وعسكري يهدف الى المصادرة على الرهانات الوطنية والقومية نحو التوحيد النمطي للثقافة الكونية، وابتلاع الصورة المحلية او التقليدية، أو استبعادها لفسح المجال أمام نموذج متفرد للأمركة يعمل على تدمير وسائل الحياة ذات الطابع الاثني القومي. و ان الخوف تحديدا هو ما يضمره النظام العالمي الجديد من توجهات يصبح فيها الاقتصادي بمعنى من المعاني مسألة ثقافية حتى جاز لنا ان نتحدث عن تسليع السياسة والافكار والمشاعر وحتى الحياة الشخصية في ظل وجه شاحب للعولمة الاقتصادية

في صلته بما يسمى بـ "**الاستهلاك الثقافي**" المتضمن لسطوة الامبريالية الثقافية. و ربما كانت الابعاد الحقيقية للعولمة بالاساس هي ما اذا كانت "**ثقافة الاستهلاك**" جزءا من الاجتماعي كما نفهمه على ضوء مفاهيم الهوية و التراث. يقول **التريكي** : "**أكاد أجزم ان قضية التعقل والحرية هي أساس كل القضايا المطروحة لانها ستنير السبل لكل من يعمل على تحريك الواقع العربي الحالي، و ذلك اذا تحرر الانسان العربي من معاناة الآثار النفسية والاجتماعية التي تشده الى طرح القضية طرحا مغلوطا يستمر في عدم الانتباه الى اساس فكرة الحرية وجوهرها، ويتوجه بالدرس والتنقيب نحو الكيفيات والانواع والنتائج فقط. فالعلاقة بين الحرية وجوهرها أساس الديمقراطية، وهي العمود الفقري لحقوق الإنسان، بل هي الميزة الأساسية للحداثة، لانها مهما كانت الظروف والملابسات إطلالة على المستقبل ونقطة استشراف لصورته بل موضع تهيؤ لملاقاته**"[17].

وعندما يتعلق الامر بالنقد، فإن **التريكي** يحرص على تنسيب هذا الفعل لجهة ان عملية نقد العقل يجب أن تتعين في المعيش العربي المحكوم بمظاهر التخلف والتشتت والاستبداد و ذلك في إطار إعادة الاعتبار إلى الإنسان. فإذا "**كان نقد العقل في الغرب فتحا للإنسان حتى تعود اليه قيمته الخالدة**"[18]، فان **التريكي** يشير إلى أن نقد العقل في المجتمع العربي قد اتخذ طابعا دينيا بل واستند إلى خلفية كلامية واضحة، اذ يقول: "**اتخذ نقد العقل في مجتمعاتنا منذ كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي بعدا يتصل بالالهيات والعلوم الدينية والصوفية أكثر من اتصاله بالعلوم الدقيقة وبالتكنولوجيا**"[19].

ان كان هذا هو حال الطابع الديني الكلامي المهيمن على فهمنا على مستوى رسم حدود العقل لدى العرب، فإن مهمته توضيح معطيات العقل و بيان مستتبعاته تشير الى الترابط الى حد التداخل بين الديني والفلسفي، او بين الصبغة التجريبية النظرية و الصبغة التطبيقية العملية[20].

هنا يتنزل فهم **التريكي** لـ "**نقد العقل العربي**"[21] في سياق تبنيه لفكرة كونية العقل وكليته: "**ان العقل عند الجميع يعني أداة معرفية (...)، اما الاختلاف فيكمن في نمط تمظهره في المجتمعات المتنوعة والمختلفة ونوعية التعامل معه وكيفيات**

تطبيقه ونتائجه واستنباعاته"[22]. وقد عبر **التريكي** صراحة عن رفضه لكل تمش يخلع على العقل طابعا قوميا او عرفيا او دينياً او جغرافيا اذ يقول: "**لا يمكننا اقرار عقل لكل شعب وكل امة ولكل منطقة جغرافية او لكل جهة سياسية. فليس هنـاك عقل غربي وآخر عربي، و لايمكننا تصور عقل يميني و عقل يساري**[23].

انه في ظل تحديد دقيق للمفاهيم و في سياق التناول الفلسفي الابستيمولوجي للعقل بمعزل عن تمظهراته، يدافع **التريكي** عن كونية العقـل الانـساني ووحدتـه وشموله، في حين يقر بتعدد المعقوليات باختلاف التجارب الانسانية والاجتماعيـة، بمعنى ان العقل في كونيته يتمظهر بصور مختلفة. ففي الوقت الذي يتحـدد فيـه العقل بكونيته ووحدته، فان المعقولية - كمفهوم يتصف بالتعدد- تتحدد بتنوعهـا و اختلافها[24].

ان وحدة العقل البشري و كونيته من شأنها ضمان مرجعيات من التواصـل الانساني بعيدا عن كل اعتبارات نوعية غارقة فـي خـصوصياتها الجغرافيـة او السياسية او الاثنية: "**فالكونية مرتبطة عضويا بكونية العقل وهي اسها الحقيقـي وبدونه تنعدم التواصلية بين الافكار والبشر. ويبقى الاختلاف في حالة انعدام هذه التواصلية الى الاستبداد والتنـاحر والحـروب وسـيفقد الانـسان رباطـه مـع الانسانية"**[25].

3. معقولية التنوع :

يعرف **التريكي** المعقولية كمفهوم وكمحصلة للعمل العلمـي المختلـف واداة تنظيم للمعارف في سياق "**تحديد تدخلاتنا المتعددة لفهم الطبيعـة والحيـاة فهمـا يقترب من حقيقة واقعهما"**[26]. اذ ان "**منطقية العقل الموحد**" تكشف عن "**الوضع النموذجي للعلم**" كتحقيق لتلك الرغبة المركزية للانـسان فـي امكانيـة اخـضاع الظواهر الكونية لارادته وسلطانه، وبذلك "**تتحدد علاقة الانسان كفاعـل وكـذات بالطبيعة الجامدة"**[27]. غير ان **التريكي** يضع المعقولية موضع مساءلة نقدية فلسفية بسبب ما تشهده العلوم الطبيعية والعلوم الانسانية اليوم من تحولات جذرية: "**هـل تستطيع الفلسفة في عملها النقدي ان تضع موضع الشك والتمحيص تلك الاشكال**

والخطوط الكبرى التي ظهرت عليها المعقولية في العصور الكلاسيكسة (ديكـــارت و كانط) والتي اصبحت لا تتناغم مع النظرة العلمية المعاصرة؟ فالعقل الذي يضم الشتات ويوحد المفاهيم، أي هذا العقل المبني اساسا على ميتافيزيقيا التوحيد لم يعد يستطيع أن يقدم لنا صورة واقعية للأحداث الطبيعية والاجتماعية"[28].

والواقع ان الافكار المتعددة التي ظهرت في القرن التاســع عــشر واوائــل العشرينات قد غيرت جذريا جملة من المفاهيم الفلسفية والعلمية للعلم. الامر الــذي كشف عن عجز "**منطقية العقل الموحد**" على استيعاب التحولات الجزئية في العلوم والتي تأسست على مفاهيم جديدة كـــ "**الكثرة**" و"**التغير**"، في حــين ظلــت العلــوم الكلاسيكية تدور في فلك مفاهيم خاضعة ابــستيمولوجيا لمُبــادئ افلاطــون كـــــ "**الاستقرار**" و"**التوازن**" و"**الثبات**" و"**التعالي**". وفي ظل العودة مجددا الى سفسطائية والى النموذج الفلسفي الارسطي تطرح المعقولية الجديدة والتي نشأت داخل العلوم الطبيعية، جملة الاهتمامات البشرية العامة والجديدة في مــضمونها والثريـــة فـــي عملها: " **اذ انها تفتح آفاقا جديدة في نظرتنا الى الزمن والحياة والطبيعـــة، كمـــا تجعلنا نعطي اهمية اكبر الى الجزئي والى الممكن والــصدفة بــصفة عامـــة، لا باعتبارها اشياء نجهلها بل كعناصر فعالة في تصورنا للمكان والزمان"**[29].

غير ان "**منطقية العقل الموجود**" المهيمنة على الصعيد العلمي فضلا عــن حضورها في المجالين الاقتصادي والسياسي في شكل معقولية للتطور التــصاعدي ترفع لواء العقلنة والتقدم والتحديث، فإنها ستفسح المجال تدريجيا لـــ "**منطقية العقل المتنوع**" حيث "**ستكون فلسفة التنوع هي فلسفة المستقبل العلمـــي**"[30]، و ذلــك حين اكتشفت العلوم الاهمية القصوى للتنوع الطبيعـــي والاجتمـــاعي فـــي فهمنـــا لطبيعتنا بسبب قصور "**العقل الموحد**" على دراسة الواقع في تغيره المستمر وكثرته وتعقيداته في طموحها الى نموذج للمعرفة الكلية والشاملة[31].

على ان ذلك لا ينفي كون المعقولية رغم فقدانها لوضعها النمــوذجي فـــي الحقل الابستيمولوجي المعاصر، ما تزال فعالة في الحقول المعرفيـــة التـــي تهـــتم بأوجه الحياة الانسانية الاجتماعية منها والسياسية، حيث الطموح الكوني والـــسعي نحو الشمولية والكليانية والديكتاتورية هي شعارات الممارسات السياسية الراهنـــة.

بل يذهب **التريكي** الى حد تعرية الوجه الاستبدادي للديمقراطية بما هي غطرسة الاغلبيات وهيمنة مطلقة على القرار السياسي[32]. و يشير التريكي الى مفارقة تحكم النظام الاقتصادي السياسي للدولة المهيمن عليها في شكل ازمة عنيفة تهز هذا الكيان اذ يقول: "**والغريب انه بقدر ما تتنوع الدراسات الاقتصادية مبينة ضرورة اقرار التحرر الاقتصادي، يتجه الفكر السياسي الى المعقولية التوحيدية التي تحصر الانسان الفرد داخل بوتقة الهوية**"[33]. وهو يرد ذلك الى "**ازدواجية النظام بين معقولية السيادة التي تبقى كلاسيكية توحيدية في كنهها وممارستها (...) وبين معقولية التوجهات الرأسمالية المبنية على التعدد والتنافس والحرية الاقتصادية**"[34].

وفي اجابته عن الكيفية التي ستواجه بها "**فلسفة التنوع**" هذه الازمة، يرى **التريكي** انه لا توجد حلول جاهزة لمثل تلك الازمات. ذلك ان "**معقولية التنوع**" تتشكل في اطار تفاعل الحرية السياسية والحرية الاقتصادية في انتاج مقومات الانسان الخلاق والحركي قد تجد في الفكر الوحدوي العربي نموذجا حيا لتلك الازمات السابق ذكرها، باعتباره شاهدا على الازمة الحادة المتعلقة ببناء الوطن العربي وخير دليل على ان مسألة الوحدة العربية هي الرهان المركزي والتيار الاساسي في التاريخ العربي[35].

ان معقولية الواقع العربي الراهن تفرض الوعي بالمخاطر المحدقة بالوطن العربي، وما يقتضيه ذلك من محاربة الايديولوجيات الامبريالية والصهيونية، ومواجهة اطماعها في اقتسام الوطن العربية وتجزئته إجتماعيا وسياسيا، عبر استغلال الاختلافات الاثنية واللغوية القائمة بين الاقليات العرقية (بربر، اكراد، فرس ...) والطوائف الدينية (المسيحيون من اقباط وموارنة، ومن يهود الخ ...)[36]. ثم ان تشكل عالمية الرأسمالية الامبريالية المعبرة عن العولمة الراهنة واثرها الخطير في النتائج الاستراتيجية لمستقبل الوجود والهوية الثقافة العربية بالذات نظرا لان المسألة في ابرز تجلياتها ذات وجه ثقافي يميل الى ان يلقي بظلاله وآثاره المباشرة على مجمل القضايا الاقتصادية والاجتماعية. فإذا ما أمعنا النظر الى البعد الاقتصادي للعولمة نراه ينحل الى سياقات متنوعة تصب في دائرة

التحكم في التكنولوجيا الجديدة ودعم المصالح الجيوسياسية، بحيث يتحول كل ما هو ثقافي الى سياسي، والاقتصادي الى ثقافي، مما يسمح لنا برصد عناصر تداخل الثقافي والاقتصادي و تحولهما الى اجتماعي. وبذلك اضحت الثقافة بالحسم إقتصادا، وان الاقتصاديات المحددة تفرض جدول أعمال سياسيا، بل وتفرض سياسات بعينها شعارها انكفاء الصغار (والعرب نموذجا) واكتفائهم بدور يحدده لهم الكبار.

ان ما يكشف عنه تحليل الراهن العربي في ظل شعارات الفكر الوحدوي وأمام تحديات العولمة، هو غياب الوعي التاريخي والذي يكون بوسعه الافلات من قدر العولمة الامر الذي سيترتب عليه افلاس مشاريع التحديث والنهضة العربيين نظرا لهيمنة وضعية جديدة حاسمة تتمثل في الانتقال من الايديولوجيا الى التكنولوجيا. كما ان غياب مفاهيم كـ "**الخصوصية**" و"**الهوية الذاتية**" فضلا عن "**العمق و الوعي التاريخيين**" قد جعل من مشروع الحداثة والتنوير والنهوض العربي مسألة مرادفة للاستحالة واللامنطقية واللاواقعية. وهو ما يسمح في نظر **التريكي** بالكشف عن خلل بنيوي للفكر الوحدوي العربي في شكل نقص يرتد الى "**عدم القدرة على مواجهة معقولية التطور الوحدوي**"[37]. أما تمظهرات ذلك هو ما يحكم المشهد السياسي الراهن من "**معقولية الاستبداد**" القائمة على تقسيم المشهد السلطوي بين "**غطرسة القائد**" وخضوع الشعب بأكمله للايديولوجيات القائمة الرسمية[38]، حيث يصطبغ النفوذ والسلطة السياسيان - كما يذكر **هنري لوفافر** - بصبغة شخصية "**لا تحدهما سوى موجبات حفظهما وضمان انتقالهما الى من سيتولى الحكم فيما بعد**"[39].

وفي ظل احتقار السلطة السياسية للحقوق الاساسية والحريات الفردية والعامة للجماهير فان الوحدة التي "**تتحقق قهرا بواسطة التحكم الكامل فيه طموحاته**" وتغييبه وتهشيمه سوف تحكم بفشل "**معقولية الاستبداد**"، وبالتالي عجزه عن خلق تيار الوحدة العربية وتأسيس مشروعيتها[40]. بل ان من شأن فكر وحدوي قائم على الالزام الخارجي في شكله السلطوي السياسي، والمصطبغ بدلالات الاستبداد وتهميش الشعب واخضاعه واحتقاره و اذلاله هو انتاج ردة فعل عكسية

قوامها الدعوة الى القطرية الضيقة والى تصورات سياسية فضفاضة للقومية، بحيث تتحول الدعوة الى الوحدة الى نعارات للفرقة مبررللتجزئـة و التبعيـة : "**ولـيس غريبا ان تفشل معقولية الاستبداد في خلق تيـار الوحـدة العربيـة وتاسـيس مشروعيتها، بل انتجت ردة فعل قوية جعلت القوى الثقافية والسياسية والعربيـة تحتمي بالتجزئة القطرية، وبالسياسة القومية الضيقة. وهكذا يجد العرب انفسهم بعد تجارب عديدة فاشلة، أمام التجزئة والتبعية**"[41].

على أن ذلك لا ينفي ان اسباب فشل التجارب الوحدوية و أشـكال النـضال العربي لا يمكن ردها فقط الى اسباب خارجية تتصل بالتجربة الاسـتعمارية فـي اشكالها المباشرة و الغير مباشرة، كما لا يمكن ان تكون فحسب نتيجة مـؤامرات حاكتها القوي الرجعية و العميلة في الداخل. ان اسباب الخلل و مبـررات الفـشل تعود -في نظر **التريكي** - الى اسباب بنيوية غائرة متحكمة في معقوليـة النظـام السلطوي للوحدة " **ربما آن الاوان ان نبحث عنها في بنيـة النظـام الـسلطوي للوحدة، و في معقولية العمل الاقتصادي و السياسي التـي يـستند اليهـا هـذا النظام**"[42].

من هنا كان تقييم التجربة الناصرية كتعبير عن الواقع السياسي المـشخص للفكر الوحدوي ذاته الذي ظل مشروعا مفتوحا، عبرت عنه الناصـرية كمـشروع متميز يمكن احالته - بحسب ما يذهب **الطيب تيزيني** - الى المرجعيـات الثلاثـة التالية : **النهضة و الثورة و حركة التحرر العربي**. واذا كان من الصعب الحـسم في انتماء المشروع الناصري الى احدى هاته الاحتمالات ام اليها مجتمعة؟ و فيمـا اذا كان قد عبر عن خصوصية الوضعية العربية في راهنيتها ام لا؟ ام هو بالمقابل قد مثل لحظة انحطاط واضطراب؟ او انه تجسيد لمرحلة انتقالية تبشر باتجاه ثالث يعبر عن حسم استشرافي مؤجل[43].

فعلى الصعيد الاول، فإن الحامل الاجتماعي "للثورة" يتحدد بطبقة اجتماعية او بتحالف طبقي، في سياق تصور الثورة لاستراتيجيتها نحو اعادة تـشكيل بنيـة المجتمع التحتية (الاقتصادية والانتاجية) وفي هياكلها السياسية و مؤسساته الثقافيـة و الاخلاقية و غيرها. لكن مع العمل على تجريد طبقة اجتماعية او وضعية طبقية

من امتيازاتها. اما حركة التحرر الوطني و القومي فان **تيزيني** يعتبر انهـــا تجـــد حاملها الاجتماعي في الفئة التي تنهض بمهمة تحقيق الاستقلال الوطني و القومي، حيث يشير الى "**ان المدخل الى حركة التحـــرر المعنيـــة ذو خـــصوصية بدرجـــة اولى**"[44] ويضيف **تيزيني** قائلا: "**اذا كان الحديث عن العامل الاجتمـــاعي للثـــورة ولحركة التحرر الوطني والقومي يتصل بطبقات وبفئـــات وشـــعب (......) فـــإن الحديث عن حامل النهضة الاجتماعي يتجسد في الامة كلها، مما يقتضي التنويـــه بان مدخل المشروع النهضوي يتضمن خصوصية قومية عامة**"[45].

فإذا ما وضعنا هذه الصعوبة البحثية (المنهجية و النظرية) في ســـياق فهـــم معقولية بنية النظام السلطوي للوُحدة في شكلها الناصري بوصفها حركة جماهيرية عربية واسعة، و تجربة سياسية عجزت عن اقتراح نموذج قادر على حـــل ازمـــة الوطن و الامة على الصعيد السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي، فـــإن **التريكـــي** يخلص الى ان الناصرية كنظام سياسي ليست وليدة الحركة الشعبية العامة، بل هي امتداد لـــ "**منطقية العقل الموحد**" و"**السلطة التقليدية**" ذات التوجهـــات الـــشمولية والتصورات الكليانية للنظام الاجتماعي والاقتصادي و السياسي. هذا الوجه فـــي الناصـــرية، بوصـــفها "**وليـــدة الانقـــلاب العـــسكري (.....) فـــي شـــكلها وممارساتها**"[46]، هو قمعها للحريات الفردية ومصادرتها لكل اشـــكال الممارســـة الديمقراطية السياسية بسبب مرجعياتها الفكرية في صيغتها البورجوازية " **فكانـــت الناصرية بذلك جهازا سلطويا منغمسا في الشعب بني على المراقبة الشديدة التي تؤدي في بعض الاحيان الى القمع باسم مصالح الوحدة و الشعب**"[47].

وبذلك صارت الناصرية حركة سياسية نخبوية منبتة عن سياقها الاجتماعي بوصفها ممارسة سلطوية عسكرية "**لم تنجح في قيادة الطموحـــات الـــشعبية فـــي البلاد العربية وتقوية التعبيرات السياسية المختلفة التي انبعثت عن شعور العرب العفوي بوجودهم كأمة لا تنفصم**"[48].

ان الناصرية في تعبيرها عن "**منطقية العقل الموحد**" عبر تجذرها في بنيـــة النظام السلطوي التقليدي للوحدة المبني على الاستبداد والهيمنة، هي محـــل انتقـــاد شديد من جانب **التريكي** باسم "**معقولية التنوع**" المؤسسة لموقف فلسفي هو "**فلسفة**

التنوع" كـ "**فلسفة للحرية والنضال ضد القمع بكل اشكاله وانواعه، وهي تشهير بنمو القمع والقهر وبنمو الاستغلال و خراب العقل**"[49].

ان الاهمية التي يوليها **التريكي** في تناوله لمسألة الفكر الوحدوي، و ان كانت تستحضر العقل، فإنه يشدد على الحرية بوصفها قيمة حاضرة في صميم الوجود الانساني بالذات، اذ ليس "**الوجود بالنسبة الى الانسان الا حرية طبيعية تؤسس هويته الاولى و تربطه بمصيره و تحولاته**"[50]. غير ان **التريكي** يعطي دلالة واقعية لمفهوم الحرية تنأى به عن كل مقاربة ميتافيزيقية: "**لا يكفينا تناسي هذه الحقيقة الاولية مهمت كانت الظروف لا في حياتنا اليومية ولا في ممارساتنا السياسية والاجتماعية ولا في تفكيرنا ومنهجية قراراتنا لان الحرية تعني هنا ان الانسان مالك اعماله وتفكيره وهو بذلك يمكن ان يكون صاحب القرار، فتتحدد ذاته بآماله وممارساته واختياراته كما تتحدد بذلك مسؤولياته**"[51]. ولا يكتفي **التريكي** ببيان محدودية الطرح الميتافيزيقي لمفهوم الحرية، بل لتجاوزه الى ان تكون الحرية ذات مضامين نفسية وجدانية ليؤسسها على الممارسة: "**هكذا اذن تكون الحرية اولا و اساسا بالفعل من خلال جملة الاعمال التي يقوم بها الانسان في مجتمعه، وهي بذلك لا تقتصر على التعبير الداخلي للانسان حسب ما يؤكده الرواقيون، لان العبد لن يكون حرا الا اذا قام بتكسير قيوده والتحرر من غطرسة السيد بالفعل، لا في قرارة نفسه او تخيلاته او حتى في وعيه بذاته**"[52].

اذا كانت معقولية التنوع ترفض الفكر الوحدوي في صيغته الناصرية باسم فلسفة للحرية والتحرر من سائر مظاهر القمع والاستبداد والاستغلال، فإن التريكي يذهب ابعد من ذلك الى حد نقد الحرية في دلالتها الليبرالية من خلال رفض "**الانفتاح باسم الحرية على المجتمعات الرأسمالية**"[53]. ذلك ان مطلب تحقيق الوحدة العربية وفق "**التصور العلمي**" المقترح من جانب التريكي يجب ان يأخذ بعين الاعتبار قضايا الاقليات الاجتماعية و مشاكل الطوائف الدينية والحريات الفردية، اذ "**لا يمكن لوحدة عربية شاملة ان تتحقق وتنجح اذا طمست هذه المعطيات الموضوعية أو تجاهلتها او قمعتها**"[54]. كذلك فإن من شأن النضال الوحدوي المحافظة على الخصوصيات الثقافية واللغوية فضلا عن قوانين الحياة

العامة، لتنقلب الدعوة الى الوحدة نحو توظيف هذا التنوع و استغلال هـذا الثـراء "للاستفادة منه في وضع برامج علمية لبناء الحركة القومية"[55].

من هنا جاء تصور **التريكي** لقراءة جديدة في مضامين الوحدة القائمة علـى التنوع، او التنوع داخل الوحدة كشرط وحيد لتجنب التجزئة على مستوى الافكـار والبرامج نحو القضاء على النزعات السلطوية الاستبدادية في دلالاتها الفردية التي لونت التجارب الوحدوية في السابق: "**فالوحدة والتحرر مرتبطان، ابدا، بمعقوليـة التنوع، لان الوحدة لا تعني القضاء على الذاتيات الثقافية والاجتماعية والحريات الفردية والاقليات السياسية والمذاهب الدينية وتواجد الاديان. فالوحدة تعايش بين هذه العناصر كلها على الصعيد الاجتماعي والسياسي، فهي اساسا تواجد وحرية وتسامح**"[56].

ان معقولية التنوع هي الضمانة العلمية القادرة على دراسة مسألة الوحدة في مستوياتها الاقتصادية والاجتماعيـة والـسيكولوجية والاسـتراتيجية والـسياسية، وبفضلها فقط "**تستطيع تجاوز التوتر الجدلي بـين الفكـر الوحـدوي والكليانيـة القاضية على تنوع الفرد و حرياته، مع تجاوز الرفضية المطلقـة والفوضـوية الريبية. فتضافر الميادين لتأسيس فكر وحدوي مبني على معقولية التنـوع هـو الوحيد الذي يستطيع انقاذ الانسان العربي من التهميش والاستغلال**"[57].

ويحدد التريكي المنهجية المتبعة في "فلسفة التنوع" على المستوى الـسياسي والمتمثلة في إنتاج "**حركة سلطوية تحررية وديمقراطية تضمن تمثيـل الجمـاهير العربية ديمقراطيا وتعبر عن ارادتها وتطلعاتها واختلافاتهـا، مـع الحـذر مـن الانقلاب الى مؤسسة تقمع اعضاءها**"[58].

وهو يوضح مبررات مخاوفه انطلاقا من تلـك التوجهـات القائمـة علـى "**التنظيم**" مع اهمال عامل التنوع واعتبارات الاختلاف داخل الممارسة الديمقراطية بالذات مما "**يؤدي حتما الى نشوء اقلية تهيمن على البقيـة وتلغـي امتيـازات الديمقراطية والحرية**"[59].

هذا الحذر الذي ابداه **التريكي** عند تناوله لمفهوم الديمقراطية في سياق التأسيس لفكر وحدوي عربي مبني على "**معقولية التنوع**" ، وخوفه من تعميم دلالاتها في سياقها الغربي كحكم الاكثرية للاقلية، من شأنه ان يجعل من الديمقراطية مطية لدى بعض الاطراف للمصادرة على الديمقراطية نفسها "**فتصبح عندئذ كل سلطة سياسية تسلطا**"[60]. كل هذه المحاذير من تضخيم التوجه السياسي المبني على التنظيم دون اعتبار الاختلافات و التنوع و ذلك في اطار العمل على إقامة مشروع نهضة عربية تنويرية جديدة حتى لا "**تفشل حركة الفكر الوحدوي لانها ستجد داخل هذا التسلط مقاومة جماهيرية واسعة**"[61].

هذا المدخل السياسي القائم على الديمقراطية كخيار وحيد وكصيغة واقعية مناسبة خدمة لمشروع نهضوي وحدوي عربي حقيقي، وذلك في اطار مبدأ التداول السلمي على السلطة في ظل منافسة نزيهة بين الفرقاء السياسيين، وعبر اعتماد التعددية السياسية والحزبية والنقابية المستندة الى التسليم بحكم الاقتراع المباشر والحر تحقيقا لمبدأ علوية القانون وسيادته. ان من شأن اعتماد آليات عقلانية تضبط حركة الممارسة السياسية هو رسم ملامح مجتمع مدني كمرجعية سياسية أكثر واقعية وعقلانية في آن، خدمة للمشروع العربي وتحقيقا لمقتضيات نهضته.

بهذا الاعتبار تظهر اهمية المجتمع المدني في سياق التأكيد على الضرورة التاريخية للديمقراطية كمدخل عملي مشخص يمس مشروع النهوض العربي التحديثي الجديد، وكحل فعال لتقويض الظاهرات الطائفية والعرقية والمذهبية باعتبارها مثالب سياسوية تهدد باتقسام المجتمع وتجزئته.

غير ان شرط النهضة العربية يقترن ايضا بالمدخل الاقتصادي[62]، وهو ما يعني التفكير على نحو علمي بخطط اقتصادية تنموية ذات ملامح استشرافية، تكون قادرة على بناء رؤية استراتيجية لاقتصاد يكون موجه في خدمة المصالح العربية، بفضل ما يتوفر عليه العالم العربي من ثراء طبيعي وبشري. الامر الذي يجعل الرهان الاقتصادي والتنموي كفيلا بتحقيق الاكتفاء المادي والكرامة الانسانية والوطنية، وذلك عندما يتحول الفرد الى اداة تحقيق مشروع نهضة عربية وغايته

في وقت واحد استجابة لدواعي "**العظمة عظمة الانسان الحر الذي قهر العوائق و الضرورة**"(63).

ويبرز في مستوى ثالث المدخل الثقافي كمتمم أخير لحركة النهوض العربية عبر تجذير فكرة الوحدة في مظاهر العقلانية والحرية، وما يترتب عن ذلك من تعميم قيم التسامح والتضامن والتعايش والاعتراف بالآخر استجابة لمقتضيات وعي وحدوي يكون فوق الافق الوطني الضيق والقومي المتزمت، نحو استلهام شكل راق من اشكال الوعي الانساني. وقد حدد التريكي الاطار المرجعي الذي تتنزل فيه دعوته للوحدة العربية في سياق معقولية التنوع والمتمثل في المساهمة "**في معالجة وضع الفكر في ربوع العالم العربي والبلاد المضطهدة عموما حتى نستطيع مواجهة قوى الغطرسة والاستبداد والجمود التقليد. لانني اعتقد اننا نعيش الآن، في العالم العربي، عصرا نهضويا حقيقيا (...) و النهضة تتطلب الانفتاح الحقيقي على كل الحضارات الماضية والحاضرة ثقافيا واجتماعيا، حتى يتسنى لنا تحقيق جدلية العودة والتجاوز**"(64). و هذا ما يسمح بالحديث عن مستقبل واعد لثقافة عربية فاعلة ومتفاعلة، يكون بوسعها اقامة حوار داخلي بين مختلف تشكيلاتها الفكرية واتجاهاتها يتصل بقدرة العرب على تأسيس وحدة الحقل الثقافي والحضاري العربي، بما يضمن حرية التفكير والابداع ويحرر المبادرة من المحرمات والممنوعات، بعيدا عن كل دعوة الى اعتماد خصوصية ثقافية مغلقة متمركزة حول اصول ثقافية نقية، وتمسكا بأنساب بل وبأنصاب فكرية ثابتة، وتكون ذات جوهر خالص ومحنط ومتأبد وذلك عبر مثلنة الماضي والارتقاء به الى لحظة متعالية تكريسا لعقيدة فكرية ذات بعد واحد مكتفية بذاتها منغلقة عليها، ومتضمنة لمبررات نفيها ومن ثمة تجاوزها نحو شكل من التثاقف الايجابي الذي يكون قادرا على مواجهة الآثار الثقافية للعولمة. وهي – كما يذكر حامد خليل – مقدمة لمواجهة التحديات الخارجية، وشرط للتواصل مع النسيج الثقافي الكوني(65).

خاتمـــــــــــة:

لقد جاء تناول **التريكي** لمسألة الفكر الوحدوي في سياق مرجعية "**معقوليـــة التنوع**" تحقيقا لـــ "**جدلية العودة والتجاوز التي تضمن لنا في الآن نفـسه فهـم اوضاعنا الحالية بانقساماتها وتجزئتها وبإيجابياتها وبمحاولـة البحـث عـن تأسيس نموذج حضاري عربي لاستنهاض عوامل الصمود والمقاومة والدفاع عن الذات**"[66]. غير ان انعقاد علاقة تضايفية بين الوحدة العربية والنهـضة والحداثــة كسيمتين اساسيتين من سمات النظرة الجديدة التي تبلورت مع **التريكي** في دراساته الفلسفية تنطلق اساسا – بحسب ما يذكر– من اعتبارات بنيوية وداخلية في المقــام الاول تتصل بـــ "**معقولية الاستبداد**". غير ان الحـديث عـن النهـضة والحداثــة العربيين يستحضر بالضرورة المنطقية والتاريخية "**الآخــر**" الحـضاري الغربــي المهيمن علينا كمرجعية حاسمة في فعل النهضة والحداثة. وكأننا، نحن العــرب، لا نملك شروطنا الذاتية لتحقيق رهاناتنا القومية الا بالارتهان لضرب من النموذجيـــة والمركزية الغربية التقليدية.

واذا كان فعل الحداثة يرتبط شرطيا بآليات النهضة التي تتقدم عليه لتـشكل مقدمة تحققه، فإن مسألة الحداثة بالذات تمثل مبحثا اشكاليا. اذ يبدو اننا ننتهي الـــى نتيجة غريبة تتمثل في ان الحداثة تمتلك تاريخا قصيرا حتى في السياق الاوروبـــي ذاته. فالحداثة قد تم اختزالها الى ظاهرة يمكن رصدها جغرافيا فـــي جـــزء مـــن اوروبا الغربية، و هي تتعين زمانيا في بعض فترات من القرن العشرين. والواقـــع ان الحداثة الغربية نفسها قد بلغت مرحلة تشهد فيه نهايتها كما يشير الى ذلك نذير ما بعد الحداثة، الامر الذي يجعل من الدعوة الى الحداثـــة فـــي الـــسياق الثقـــافي والحضاري العربي دعوة غير كافية.

لقد اثيرت المسألة الماهوية للحداثة اذ لم يكن هناك مفهوم واحد متجانس عن الحداثة بسبب الخلافات بين مختلف الانساق الفلسفية، فضلا عن الاشكال المتعددة من

التراث الفكري والمؤسسات في مختلف الدول الاوروبية. واذا جاز رد تشكل الحداثة الى حدود كونه تضمينا لعملية واحدة وموحدة تمثلت في العلمنة، فإننا نتهي الى نتيجة مغالطة تماما قوامها ان ما نقصده هو ان منطق التباين والتعالي الذي يفصل بين الدنيوي والمفارق قد تم اعادة تشكيله وتفسيره على نحو جديد ومختلف حتى في صلب المرجعية الذهنية الاوروبية، حيث مثلت الحركية الفينومينولوجية مثلا محاولة لرتق الهوة بين هذين البعدين.

ولعل من دلالات الحداثة تعبيرها عن وضع عام و مشترك كشرط للعالمية، مما قد ينتهي بنا – ونحن الحلقة الاضعف في التشكيلة الكونية – الى تبرير غير مباشر للعولمة كفضاء نعيش في ظله، و حيث يتعين علينا معايشته والانخراط فيه لكي نفهمه!

في كل ذلك قد ننتهي، في إطار تناول **التريكي** لمسألة الفكر الوحدوي استنادا الى مرجعيته حول "**فلسفة التنوع**"، الى الدعوة الى النهضة والحداثة وربما ما بعد الحداثة بوصفها مطلبا ننشده اكثر منه واقعا ننجزه، في اطار حلقة التشرد نخو البحث عن الذات تأسيسا لموقف فلسفي ينشد التنوع والاختلاف. يقول **التريكي: "هذه المعطيات الاساسية المميزة حاليا للفلسفة مهمة جدا في تحديدنا لافاق التفكير المستقبلي. والسؤال المطروح هو التالي: هل ستتجمع هذه الكثرة في التفكير داخل معقولية موحدة تكون أساسا لكل فلسفة مستقبلية؟ هل تلوح في الافق فكرة توحيد المعارف؟ هل يتم انجاز فلسفة مستقلة تنفصل عن الواقع المجزأ والمتنوع وتقر في الآن نفسه مبادئ اولية لتوحيد المعارف على غرار فلسفة كانط.**

الهوامش

(1) فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تـونس، ط 1، 1988 ، ص 18.

(2) فتحي التريكي : العقل و الحرية، دار تبر الزمان، تونس 1998، الطبعة الاولى، ص 5.

(3) فتحي التريكي : العقل و النقد في فلسفة التاريخ عند العـرب، مجلـة الفكـر العربـي المعاصر، العدد 88 – 89 ، مركز الانماء القومي، بيروت، ص37.

(4) فتحي التريكي : المصدر السابق ص 37

(5) فتحي التريكي : المصدر نفسه.

(6) Notes en histographie dans la communauté Musulmane, in l'enseignement en Islam et en occident au moyen âge, R.F, A13, p82.

(7) L'Islam médiéval, Payot, Paris 1962, p310.

(8) L. Gardet : « Vues Musulmanes sur le temps et l'histoire », in les cultures et le temps, Payot, Paris 1975.

(9) فتحي التريكي : العقل و النقد في فلسفة التاريخ عند العرب، ص 38.

(10) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 39.

(11) طيب تيزيني : بيان في النهضة و التنوير العربي، مجلة عالم الفكر، المجلد 29 ، العـدد 3، مارس 2001، ص54.

(12) طيب تيزيني : المرجع السابق.

(13) فتحي التريكي : العقل و الحرية، ص5.

(14) فتحي التريكي : المصدر السابق ص 5.

(15) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 6.

(16) فتحي التريكي : المصدر السابق ص 9.

(17) فتحي التريكي : المصدر السابق ص 8.

(18) فتحي التريكي : المصدر السابق.

(19) فتحي التريكي : المصدر السابق.

(20) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 14.

(21) يري التريكي ان محمد عابد الجابري قد اصبغ على العقل طابعا جغرافيا من خلال اشارته الى عقل عربي وآخر اوروبي و ثالث يوناني الخ... اذ يقول الجابري:"عندما نتحدث عن العقل العربي او عن الثقافة العربية فاننا نصدر، سواء صرحنا بذلك او لم نـصرح، عـن

موقف يسلم بوجود عقل و ثقافة او عقول وثقافات اخرى يتحدد بالمقارنة معها العقل و الثقافة الذان نتحدث عنهما (...)، اننا عندما نتحدث عن العقل العربي فنحن نميزه في الوقت نفسه عن العقل اليوناني و العقل الاوروبي الحديث". انظر : محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 5 ، بيروت 1991 ، ص 17 . وينتهي التريكي الى حد الحكم على التوجه العام المتحكم في كتابات الجابري بكونه ثقافيا عاما ولا صلة له بالفلسفة : "ان توجهه (أي الجابري) ثقافي عام غير فلسفي رغم مرجعيته الفلسفية وطموحه العلمي". انظر : فتحي التريكي: العقل والحرية، ص 16.

(22) فتحي التريكي : العقل و الحرية ، ص 16.

(23) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 16.

(24) المصدر السابق.

(25) المصدر السابق.

(26) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، ط 1 ، 1988 ، ص 9.

(27) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 10.

(28) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 10.

(29) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 12.

(30) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 12.

(31) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 12.

(32) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 14.

(33) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 14.

(34) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 14.

(35) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص ص 14- 15.

(36) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 15.

(37) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 15.

(38) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 15.

(39) اذ يفرق لوفافر بين كلمة "حكم" (Pouvoir) او "سلطة" (Autorité)، و بين كلمة "دولة" (Etat) . ففي الوقت الذي يكون فيه الحكم خاضعا لمقتضيات "العرف" فان الدولة ككيان مدني سياسي ناشىء على انقاذ النفوذ الفردي الاستبدادي للحاكم تشترط "القانون" للحد من نفوذ "القائد" او "الامير" .

(40) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع، ص 15.

ولعل الفكر الوحدوي العربي قد عبر بذلك عما يسميه هوبز Hobbes بـ "اتحاد الكثرة في شخص واحد" حيث يختزل الحاكم / الزعيم مفهوم الوحدة و يحتكر صفتها التمثيلية

كـ "تنين كبير" (Leviathan) او كـ "اله فان" ، بوصفه "المؤتمن على شخصية هـذه الجماعة صاحب السيادة ، و توصف سلطته بالسلطة العليا، و يسمى الاخـرون جميعـا رعايا ".

Hobbes : Leviathan, Trad. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, pp 175-177-178.

(41) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع، ص 15.

(42) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص ص 15-16.

(43) طيب تيزيني : مرجع سابق، ص 60 .

(44) طيب تيزيني : مرجع سابق، ص 60.

(45) طيب تيزيني : مرجع سابق، ص ص 60-61.

(46) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع، ص 16.

(47) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 16.

(48) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 16.

(49) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 16.

(50) فتحي التريكي : العقل و الحرية، ص 60.

(51) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 60.

(52) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 61.

(53) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع ، ص 16.

وهذا ما يتفق مع ما ذهب اليه عبد الله العروي بخصوص غياب جانب التمثـل الفلـسفي لمفهوم الحرية لدى الليبراليين حيث أنها "تنشأ على أساس نفي كل محاولة مجردة لتبرير الحرية، لان الحرية في رأيها ظاهرة تاريخية تسجل فقط ". وهو في السياق نفسه ينقـد التأويل الليبرالي العربي لمفهوم الحرية و الذي لا يرقى في تقديره الى مـستوى موقـف فلسفي، و يرد السبب في هذا الاهمال الى عامل "اجتماعي محض لا علاقة لـه بنباهـة الافراد و حدة اذهانهم، كان المجتمع الاسلامي في حاجة الى نشر دعوة الحرية اكثر مما كان في حاجة الى تحليل مفهومها، ومن هنا نشأت خصوصية علاقة المفكـرين العـرب بالليبرالية (...) استعملوها كشعار ولم يتجاوزوا الشعار الى التمثل الفلسفي، و من جهـة ثانية تأثروا بها طويلا الى حد انهم اولوا مذاهب اخرى تأويلا ليبراليا" : انظـر عبـد الله العروي، مفهوم الحرية، ص ص 53-54 .

مع الاشارة الى النقد الموجه من جانب التريكي الى العـروي " عنـدما قـال ان البحـث الفلسفي في الحرية تافه جدا لانه لا يبرهن و لا يمكن ان يبرهن فيمـا يخـص الحريـة عديمة الجدوى هو ادعاء خاطئ ينم عن عدم وعي (عند البعض) بالقدرة الهائلة للنظـر والتذكير رالتفلسف". انظر : فتحي التريكي : العقل و الحرية، ص 64.

(54) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع، ص 16.

(55) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع، ص 16.

(56) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 18.

(57) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 17.

(58) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 17.

(59) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 17.

(60) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 18.

(61) فتحي التريكي : المصدر السابق، ص 18.

(62) يقول التريكي في هذا السياق: "فمعقولية التنوع تتطلب، هنا في مجال الفكــر الوحــدوي العربي، تضافر الجهود لاقرار "نظرية متعددة الميادين" **L'interdisciplinarité** تدرس علميا (...) مسألة الوحدة اقتصاديا واجتماعيا وسيكولوجيا واستراتيجيا وسياسيا". انظــر قراءات في فلسفة التنوع، ص 17.

(63) فتحي التريكي : العقل و الحرية، ص 62.

(64) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع، التصدير.

(65) حامد خليل : الثقافة العربية و حوار الحضارات، دراسة مقدمة للمؤتمر الــسنوي الثالــث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية، ص 3.

(66) فتحي التريكي : قراءات في فلسفة التنوع، (تصدير الكتاب).

الفلسفة الشريدة

موفق محادين(*)

أولاً: التفلسف المفتوح والمذاهب المغلقة:

من المساهمات العربية الهامة حول ما يمكن تسميته بالمأزق المعاصر للفلسفة، مساهمات المفكر العربى التونسى فتحى التريكى، الذى قدم فى كتابه "الفلسفة الشريدة" رؤية خاصة تذكرنا بطريقة هابرماس الذى أخذ أيضا ضمن آخرين جانباً من اهتمام التريكى. فكما حاول هابرماس إنقاذ الحداثة والعقلانية التى ارتبطت بها بنقدها من الداخل عبر نظرية التواصل الإنسانى، فإن التريكى يذهب المذهب نفسه لكثيرين ممن يعتقدون أن تحرير الفلسفة من قضاياها الأساسية فيما يخص الكليات والوجود والسرديات الكبرى – وإضفاء (طابع ديمقراطى) عليها يجدد الفلسفة...

ومن رأيه أن التفكير الفلسفى ظل عهوداً طويلة محدداً بالبحث عن الوحدة وعن الحق الأعلى، وعن الحقيقة الكامنة فى الأشياء، ظل دائماً يرد الكثرة إلى الوحدة، باحثاً عن إمكانية معرفة الوجود كوجود. ولذلك يربط بين التوجه الجديد للتفلسف الذى أسماه "الفلسفة الشريدة" وبين الحال الذى آلت إليه الفلسفة، فهى هائمة بدون موضوع محدد تحديداً نهائياً، بل أضحت بدون مقر خاص بها.. وبيت الفيلسوف بيت بلا جدران، ودون سقف، لأنه يسكن حالات التأمل والتشرد، باحثاً عن مدينة المعنى بوصفها مدينة الإنسان، لذلك كان الفيلسوف هذا الشريد المتأمل الشارد من قيود الإنسان والمنظومات – هو ضمير المجتمعات وعقلها.

ويقرر التريكى أن محاولته ليست تجديد مجال العمل الفلسفي وضبط موضوعه ومناهجه وغاياته بل تسليط بعض الأضواء على الحالة التى وصل إليها التفلسف بعد أن تخلى عن إنتاج المذاهب والأنساق، وتأسيس المدارس الكبرى حيث أضحى التفلسف يحتفى بكل لون من ألوان التفكير والتعبير البشرى، مناهضاً بذلك كل دكتاتورية فكرة تحاول – باسم وحدة التفكير – طمس حرية الممارسة

(*) كاتب وناقد أردني، الجمعية الفلسفية الأردنية.

الفنية، والعلمية، والتفكيرية العامة.

لا يعنى التريكى أن الفلسفة قد فشلت فى مهمتها، ولا يعنى أنها ماتت وانقرضت مع تطور العلوم والتقنية، بالعكس من ذلك فالمقصود أن الفلسفة لا تستطيع أن تكون علم العلوم فى عصر أصبحت فيه السلطة بأشكالها المتعددة، وتمظهراتها المختلفة، مرهقة، وعنيفة؛ كما تغيرت فيه مفاهيمنا العلمية، ونظرياتنا الاجتماعية، وآراؤنا الفلسفية. ستتماشى الفلسفة حتماً مع تطور النسبية الفيزيائية، والتعددية العلمية، لتأخذ بعين الاعتبار اختلافات العالم الطبيعى، وتغيراته المتواصلة؛ وفى الآن نفسه ستتحدد مهمتها الأيديولوجية فى الصمود، ومقاومة خنق التفكير، وطمس الحريات، وتوضيح المعالم، والسبل، و"تحسين ذلك الجزء من العالم الذى مازال قابلاً للتغيير حسب تعبير نيتشه. ومن نيتشه بشكل خاص ينطلق التريكى ليؤسس معماره الجديد.

ويلاحظ أن اعتبار الفلسفة بحثاً عن الحقيقة قد ولى وانتهى منذ أن نقد نيتشه، نقداً جذرياً، الفلسفة والفلاسفة، واعتبر أن الأخلاق هى التى، كانت ومازالت، تقود الفلسفة وتوقلمها، وأن التفكير الفلسفى أكذوبة الإنسان المريض (الفيلسوف) حيث أن التفكير بالنسبة لنيتشه هو الكشف عن اللعبة التى تجعل من الحقيقة المطلقة أساس الفلسفة وغايتها، فتسيطر بذلك على التفكير عامة، وعلى الميتافيزيقا خاصة، فالتفكير إذن، هو التشهير بسوء نية الفيلسوف، فهو تقويض الميتافيزيقا، والفلسفة، عن طريق العودة الأركيولوجية، والجينيولوجية للكشف عن خلفيات الفلسفة، حتى نتمكن من ضبط تاريخ الفلسفة الحقيقى.

هكذا يعلن نيتشه نهاية الفلسفة النسقية الأكاديمية، وهكذا يفضح الانحطاط الفكرى لموظفى الفلسفة. فالخطاب الفلسفى الداخلى عملية خنق للحياة وكبت للخيال الخلاق؛ ولكن نتيشه، بإعلانه نهاية هذا الخطاب، يقر التفلسف الدائم الذى يتجاوز بناء الأنساق، وتأييد الانحطاط، والتصفيق للأمر المقضى، وتشييد المفاهيم والأفكار، وقتل الجسد، يقر التفلسف من حيث هو تشرد، ورحيل وخيال، ومن حيث هو ارتباط بالحياة، وبالصحة وبالجسد.. ذلك هو مجال الفلسفة اللانظامية الرافضة للانحطاط وللمرض. وهو المعنى العميق للخطاب الفلسفى الخارجى الذى مازال يهيمن فى عصرنا الحالى، فنجده عند هيدجر، كما نجده عند فوكو ودريدا

وميشال سار وغيرهم.

يحتفى التريكى بأعمال فيلسوف آخر هو هابرماس الذى حاول فى نقده للوضعوية العلمانية التى ظهرت فى الغرب كدين جديد، تكون بإبستمولوجيا بديلة، بسد فراغات العقلانية الناقصة للوضعويين، وللتاريخاويين. وتتمثل هذه الفراغات فى النشاط الأداتى للعلوم التى ارتبطت تاريخياً بالمصلحة التقنية. فدور الفلسفة، عند هابرماس يتمثل فى نقد نمط العقلانية السائد، وذلك لا يعنى تجاوزه تجاوزاً كلياً ومطلقاً بل يعنى إعادة تنشيط تلك الفراغات العقلانية المكبوتة، التى هيمنت عليها معقولية التقنية، وذلك بواسطة التفكير المنعكس فى الذات، الذى يفصل النظرية بالعمل والتطبيق، ويربط النشاط بالمصلحة والمحيط، يقول هابرماس: "إنه فى الحداثة الثقافية، حرم العقل نهائياً من ضرورة القيمة المستقلة، وخضع (بذلك) إلى السلطة.. فقد اختصرت ملكة النقد المتمثلة فى الإجابة بنعم أو بلا، وفى التمييز بين القضايا المقبولة وغير المقبولة، بما أن مطالب السلطة وضرورات التقييم أصبحت ممتزجة بغموض.

ولا يهتم التريكى، كما يقول بما قام به هابرماس من إثبات الوضع المنطقى والنظرى للعلوم النقدية، بقدر تأكيده على تجاوز أبستمولوجيا العلوم ذات المعنى الوضعى، لإثبات نظرية نقدية تضع على المجهر شروط إمكانات تطبيقها، وتحقيق نقد الفلسفة والأيديولوجيا، وربط النظر بالعمل. فالفلسفة المفتوحة هى عودة إلى تكون الذات عبر وعيها، بتحديداتها وتجاوزاتها، وهى تحرير للعقل، وعودة إلى أصله الإغريقى المتمثل فى اللوغوس، فى الخطاب المفتوح، فى النقد والدحض، فى الشعار والتحديد وقيام أبستمولوجيا غير وضعوية، لا تستند إلى العقل التقنى الذى انحبس داخل اللعبة السياسية، ولا تكرس تمفصل الزوج التقليدى (العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية)، بل تتحرر من هيمنة التقنية بواسطة العلم النقدى - النظرى المجادل الذى يحرر المحيط من هيمنة العلم - التقنية.

ومن فلسفة هابرماس المفتوحة - كما يذهب التريكى - إلى المجتمع المفتوح عند كارل بوبر، يواصل التريكى الإعلان عن فلسفته الشريدة ويكرر معه أن السلطة إما أن تكون استبدادية، وفى هذه الحالة، نفهم أن تلك الحضارة لم تستطع تجاوز صدمة ولادتها، وإما أن تكون ديموقراطية، وفى هذه الحالة، نفهم أن تلك

الحضارة قد حققت إنسانية الإنسان؛ تلك الإنسانية المتمثلة فى روح النقد وحرية الفكر. فالكليانية هى قبل كل شئ ارتكاس ورجوع إلى نمط الحياة القبلية، هى القضاء على إنسانية الإنسان.

ويعتقد مع بوبر أن الفصل بين المجتمع المغلق والمفتوح، يكشف كيفية ولادة الكليانية كشكل رجعى، وارتكاسى للسلطة. هناك إذن نمطان متناقضان للسلطة. ينبع النمط الأول من المجتمع المغلق، والسلطة فيه ذات نظام سحرى مبنى على الخلط بين القانون الوضعى، والقانون الطبيعى، والإلهى، فتجبر الناس على الاعتقاد بأن تنظيم المجتمع (الحرام والمنع والمحظور وغير ذلك) قد فرض من طرف الطبيعة أو من الإلهة. أما النمط الثانى، ونعنى حلم المجتمع المفتوح، فهو يرفض هذا الخلط، ويبين شرعية الفصل بين ما هو اتفاقى واصطلاحى، وبين ما هو طبيعى وإلهى، وبذلك ينظم السلطة فى أجهزة "إنسانية".

وينتهى التريكى إلى أن مشروعه هو قراءة تاريخ الفلسفة قراءة مختلفة يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار تنوع الفكر الفلسفى، وتعدده، واختلافه رافضاً كل حشر تعسفى للتفكير داخل قوالب جاهزة كقالب المادية والمثالية، أو قالب الواقعية والروحانية، أو قالب الوجودية والجوهرية؛ وهى تيارات "تقبل وجودها ولكن فى نطاق حركية المشروع الذى يقوم على جدلية الخطاب الفلسفى الداخلى والخطاب الفلسفى الخارجى".

ويرى أن الفلسفة الشريدة مقلقة لأنها لم تعد مسجونة بين جدران معروفة لا تخرج عن حدودها. أصبحت الفلسفة فى تشردها تتصل بالحياة، وتجعل من الحياة إرادة، ومن الإرادة قوة.. أصبحت تتصل بالناس، وتنصت إلى مشاكلهم، وتحاول فهم طرق حياتهم... أصبحت الفلسفة فى سفرها المزمن تتصل بالهامشى، وبالسجين، والمرفوت، وبالخارج عن الدين، وعن المجتمع، وعن القانون، وتقتسم معهم زادها، وفى جعبتها حلول وآمال، وفى حوزتها انبعاث جديد،.. والفلسفة تتحدى، فى كل ذلك أهل العلم والتقنية، وأهل الدين والقرارات السياسية، وهى تتجرأ فى صمود وصبر، لتحرج وتقلق، وتبعث الشك فى قلوب الناس، لأن الحقيقة تقطن فى طرف الشك، وغايتها فى كل ذلك مقاومة خنق الحريات الفردية.

إن هذه العودة القوية إلى "الفرد" والاهتمام به تعود، لا محالة، إلى ظهور

علامات الفشل على مشروع المجتمع "الصناعى" المبنى على العلم والتقنية، وعلى المشروع المضاد أى دكتاتورية العمال، كفترة أولى، لتكوين مجتمع بدون طبقات. ولكننا نجد جوهرها عند شتيرنر الذى تكون فى "مدرسة الهيجليين اليساريين". فالفرد موجود بذاته ولذاته، لهذا يجب أن يتحرر من بوتقة "الرسالة" التى ترميها الدولة أو المجتمعات على عاتقه - ليس للفرد من مهمة سوى انشراح الصدر، وازدهار الشخصية، فالحقل الفلسفى المعاصر هو تلك الممارسة الخطابية التى تنبعث من التساؤل عن منزلة الفرد فى النسق "التعسفى" للسلطة، وعن إمكانية تحرر "الإنسان الفرد".

ثانياً: الممارسة الداخلية والممارسة الخارجية للفلسفة:

يرى التريكى أن التحاليل الحالية لتاريخ الفلسفة عند ميشيل فوكو، وجاك دريدا، ودسنتى، وفرنسوا شاتلى، وغيرهم، بينت أن الخطاب الفلسفى الميتافيزيقى، الذى يصل إلى إقرار الوحدة، حيث لا يوجد إلا التعدد، قد اضمحل الآن بدون رجعة، فالخطاب الفلسفى الآن متعدد بتعدد المواضيع الخارجية عن ميدانه السابق. ويستنتج من ذلك شكلين أساسيين للفلسفة فى مستوى الممارسة: الممارسة الداخلية (الخطاب الداخلى للفلسفة) والممارسة الخارجية (الخطاب الخارجى للفلسفة).

فأما الممارسة الخارجة عن الفلسفة فهى التى يكون حقل انطباقيتها خارجاً عنها، فيكون موضوعها غير فلسفى، وطرق تفكيرها مأخوذة من ممارسات أخرى، يكون ذلك عندما نفكر فى الاقتصاد، أو فى العلوم، أو فى الدين، أو فى المجتمع أو فى السياسة، وغير ذلك، كذلك عندما نريد تغيير هذا الاقتصاد، أو هذا المجتمع، أو هذا الدين، ولا تقوم هذه الفلسفة فى عملها باستعمال أداة العقل فقط، كعادتها، بل ربما استعلمت أدوات أخرى تقتنيها من ممارسات أخرى كالنقد، والنضال، والتنظيم الاستراتيجى، وغيرها.

وأما الخطاب الداخلى، فهو ذلك الخطاب الفلسفى، الذى يتخذ لنفسه كميدان للتفكير بعد استيعابه، واستبطانه لميادين الفلسفة أن صح التعبير، فتقرر ما يجب أن نفكر فيه، أن نكونه أو نستبعده، أن نقره أو نفنده، فتقدم لك الحقيقة الفلسفية فى جلائها، وتقرر بالتالى الأرضية التى بنى عليها التفكير الفلسفى.

يتمسك الخطاب الفلسفى الداخلى بحب الحقيقة، والمعرفة الخالصة، والفكر

المنفصل عن الجسد، كما يتمسك بالنظر إلى الأشياء فى ذاتها، وفى جوهرها. وبذلك يكون هذا الخطاب بعيداً عن هموم الحياة، وخاضعاً عن طواعية، وبنوع من المهارة والخداع، إلى الأمر المقضى "أن نيتشه يعيب على الفلسفة تجريدها للواقع الإنسانى، وانفصالها عنه، لقد فقد الفكر، ابتداءً من سقراط، ما تحقق من قبل، أى وحدة الحياة والفكر، وفقد ذلك التجذر فى الوجود داخل العالم ومواجهة المصير".

وتاريخ الفلسفة تاريخ صراع مستمر بين هذين الخطابين ويتمثل فى ذلك أشكال متعددة:

الصراع الأول – الفلسفة والسياسة: سقراط:

ويتوقف بشكل خاص عند السقراطية ويلاحظ أن الصراع ناتج عن أن السفسطائية خطاب يترعرع خارج الممارسة الفلسفية. فى الحقل السياسى، نعرف أن السفسطائى لا يبحث عن الحقيقة للحقيقة نفسها، لا يهمه الخطاب الفلسفى فى صفاته بقدر ما يهمه إقناع الناس بما يريد أو بما يعتقد. وبذلك يستطيع أن يجعل من الخطاب الضعيف الواهى، الخطاب القوى الجبار.

الصراع الثانى: الفلسفة والدين:

وفيه يميز التريكى بين نمطين النمط اليهودى – المسيحى كنمط قام على التسوية بين الفلسفة والدين حيث استخدمت المسيحية الأفلاطونية لتدعيم نظامها اللاهوتى، وكان ذلك فى القرون الأولى من المسيحية حيث لم تستمر هذه التسوية بعد ذلك، والنمط الإسلامى الذى أخذ فى الصراع شكلاً هاماً، ومتطوراً فى المناخ الثقافى الإسلامى، إذ أن الدين الإسلامى لم يظهر كاستمرار لفلسفة ما، سواء أكانت إغريقية، أم هندية، أو عربية "جاهلية"، بل جاء قطيعة – قبل كل شئ – مع فكر كان سائداً فى الجزيرة العربية (نقول قطيعة مع العلم أن هناك فى الدين الإسلامى نقط التقاء وامتداد مع مظاهر ثقافية عامة كانت سائدة فى ذلك العصر). ولما كان لابد للمسلمين من فهم تعاليم دينهم السماوية، والدنيوية، والغوص فى معانيه، للعمل حسب قوانينه، فقد تكون فكر فقهى مستقل عن التأثيرات الفلسفية وغيرها، كما تكون فكر تاريخى عربى بحت لم يتأثر إلا قليلاً بعوامل خارجة عن المناخ الثقافى العربى.

الصراع الثالث: الفلسفة والعلم:

وقد بدأ بالقطيعة بين العلم والكنيسة بما تحمله من تعاليم أرسطية فمع تحرر التفكير من هيمنة الكنيسة، وفلسفتها، ودينها، ومن الأرسطية المهيمنة كان على الفلسفة استبطان العلم الجديد فى الذهن الكلاسيكى، وأن تكون لنفسها خطاباً محكماً جديداً، تحدد بها موقفها من الكون والوجود، هذا ما قضى مؤقتاً على الخطاب الخارجى للفلسفة، وأدخلها فى بوتقة الفكر الداخلى من جديد وذلك من ديكارت وكانط.

الصراع الرابع: الفلسفة والمجتمع:

ويختصره التريكى تحت تأثير شاتلى، فى الصراع الذى احتدم فى القرن التاسع عشر بين هيجل وماركس، أى ممثل الخطاب الداخلى وممثل الخطاب الخارجى. الأول يريد أن يكون مذهباً كاملاً، متناسقاً يستبطن العلوم داخل المفهوم، يقول فرنسوا شاتلى: "أن المذهب الهيجلى نظام يؤول إليه كل خطاب يريد أن يكون خطاباً فلسفياً، كل خطاب يبحث عن المعايير التى تهيمن شرعاً على إنتاجه"، والثانى يكسر هذه البوتقة الفكرية الفلسفية، ويجعل الفلسفة ممارسة تتسلط على المجتمع، وأداته فى ذلك التغيير والنضال.

ثالثاً: رؤيتان للتراث والفلسفة العربية:

يتتبع التريكى الموقف من التراث والفلسفة العربية من منظورين: غربى إقصائى وشرقى لم يؤسس منظوراته النقدية الخاصة. ويرى أن المنظور الأول لم يقتصر على الخطاب الخارجى للفلسفة بل امتد إلى الخطاب الداخلى كما أن العديد من الفلاسفة العرب انخرطوا فى هذه القراءات. يقول: "أن الفلسفة العربية والإسلامية قد استبعدت بعملية تعسفية، استعمارية، حاقدة من الفكر العالمى. وكأن التفكير الفلسفى ميزة يتحلى بها الغرب دون سواه باعتبار أن نبع فى اليونان ولكنه ترعرع، وربما شاخ فى الغرب. أما عن الفلسفة العربية فيزعمون أنها لا تعدو أن تكون حلقة واسطة قد عرفت الغرب باليونان.

ولابد أن نشير هنا إلى أن الغريب فى الأمر، أن هناك من الفلاسفة الحاليين من يؤيد نظرة رينان، ويدافع عنها، ويتزمت لها. نعت سامى النشار تحليل رينان بأنه ممتاز رغم أنه يخالفه فى نقطة عندما اعتبر الفلاسفة الإسلاميين ممثلين للجنس العربى مع العلم "أن الفارابى وابن سينا أكبر هؤلاء الفلاسفة آريان" على أن الداعى الأول لمثل هذه الأفكار عند النشار ليس التبعية الغربية، بل المحاولة

المتعصبة لاعتبار الفكر فى الإسلام دينياً أو لا يكون.

فعملية استبعاد الفلسفة العربية الإسلامية من الفكرى العالمى، وحتى من الفكر الإسلامى، ناتجة لا محالة عن العلاقات الدولية المتسمة حاليا بالتطاحن بين البلدان المهيمنة (المركز) والبلدان المضطهدة، أو العالم الثالث (المحيط)، فاستبعاد كل تفكير غير مركزى، كل فلسفة نشأت وتطورت فى المحيط، يدل قبل كل شئ على الاستراتيجية الثقافية الاستعمارية المسيطرة التى تعمل فى ذهن مثقفى الغرب بطريقة شعورية أحياناً، وغير شعورية أحياناً أخرى.

ولابد أن نلاحظ هنا أن الإبداع العظيم للعرب - يكمن أيضاً فى "الفلسفة الإسلامية" (الخطاب الداخلى).. إذ لم تجد الفلسفة اليونانية حقلاً تترعرع فيه وتنمو لتستمر وتؤدى رسالتها كاملة إلا عند العرب.

أما بالنسبة للمنظورات الشرقية – العربية نفسها فيميز التريكى فيها بين منهجين: منهج تجاوزى ومنهج ماضوى. وفيما يفرض الأول طريقة تحليلية نقدية يفرض الثانى طريقة خاصة فى البحث والأسلوب عنوانها السرد والوصف.. ويخرج التريكى بالمقارنة التالية بينهما:

1 - إن النظرة الوصفية للتراث كثيراً من تصب فى الذاتية، وفى النظرة الدفاعية والتمجيدية لأنها لم تقم بخدمة (فى المعنى الذى يريده كنغلام) مفاهيمها وطرق بعثها.

2 - ستنتج هذه النظرة الوصفية حتماً ما سماه الجابرى "الفهم التراثى للتراث" أى أنها ستكون قراءة تراجعية، وارتكاسية، بما أنها ستجعل من التراث نموذج عملها الأيديولوجى، والسياسى، وحتى العلمى.. فسيحدد الواقع الماضى واقعنا الحالى، ويتحكم فيه، إذ سيمتد وينبسط فى ثقافتنا الحالية ليهيمن عليها.

3 - أما النظرة البحثية والنقدية فستنزلق بنا حتماً إلى ما سماه أيضاً عابد الجابرى "بالقراءة الأورباوية النزعة" أى تلك القراءة التى ستنطلق من حاضر الغرب الأوروبى "الذى يفرض نفسه" كـ "ذات" للعصر كله، للإنسانية جمعاء لتغوص فى التراث الإسلامى، فتعرف حضارة بواسطة حضارة أخرى ولكن هذا الانزلاق لا ينفى الحقائق التالية:

- يرى التريكي إن حاضرنا العربى، بعد الاستعمار الأوروبى لبلداننا، يقوم على علاقة تبادل شائكة مع الحضارات الأوروبية والآسيوية.

كما لا يجب أن نعزل إذن تعاملنا مع التراث، عن الاتصال بالثقافة العالمية، كذلك لا يجب أن نبحث عن تراثنا فى ماضينا الحضارى فقط، لأننا كما نتعامل الآن مع الثقافة العالمية، كانت حضارتنا فى علاقة متينة مع الحضارات الأخرى، فتراثنا موجود أيضاً فى الحضارة الغربية، لهذا سيكون تعاملنا معها الآن مقترناً بتعاملنا مع تراثنا.

ويستعيد من برهان غليون قوله: "لقد حان الوقت للانتقال من تهديم التراث إلى محاسبة العقل، والعقل ليس التراث وليس الثقافة، إنه نظام تفكيرنا الراهن، ونظرياتنا واستراتيجياتنا التى تحدد غايات وأهداف جماعية فى الثقافة والاجتماع معاً. ومحاسبة العقل تعنى محاسبة أنفسنا، جيل المتعلمين الذى أخذ على عاتقه النهضة والتحرر العقلى، تبدو عملية محاسبة العقل ضرورية فى كل فترة من فترات التطور العلمى. فالعقل كلوغوس يميل إلى المداهنة والتملق، كما بين أفلاطون، ولا يكون هذا الميل تحت عوامل خارجية، بل ربما كان أساساً داخلياً فى بنية العقل وتركيباته. لذلك يرى أفلاطون، أن النقد والدحض عمليتان أساسيتان فى التفكير الفلسفى، فلا غرو أن يكون دور الفلسفة الأول تأسيس أشكال العمل التفكيرى، الذى يضع موضع الشك والنقد، كما أنتجه الفكر الإنسانى فى العلم، والسياسة، والمجتمع.

رابعاً: الحرب واللاتناقض:

هناك موضع أقرب إلى ما يشبه التوصيات أو (الوصايا) الفكرية التى يختم بها التريكى كتابه وهى محاولة تنظيف الفلسفة من غبار الحروب والصراعات، وصياغة خطاب سلمى على طريقة روسو وبالاستناد إليه. فالخطاب الفلسفى عنده يستند إلى استبعاد الخصام والصراعات العنيفة، على الصعيد الاجتماعى السياسى، إلى تجاوز التناقضات والاختلاف على الصعيد الفكرى. فكثيراً ما يتحول الخطاب الفلسفى إلى عامل مقوم للحالات الفكرية التى تتصف بالتناقض والتعدد والخصام. فيعتبر من الحكمة أن نبحث لهذه الحالات عن حلول كاملة، حتى تحل الوحدة محل التعدد، وحتى يحل الوفاق محل التناقض، والسلام محل الحرب، فتحقيق الوحدة بين

المعارف المختلفة هو مطمح الفلسفة على الدوام.

فيكون إذن من البديهى اعتبار القاعدة الأساسية التى قام عليها الخطاب الفلسفى، هى تجنب كل تناقض، أو خصام، أو تعدد، فكان قوامه تحقيق الوحدة والتناسق بين الكائنات، فينتج عن ذلك مباشرة، عملية استبعاد لمفهوم الحرب من شتى نواحيه.

وهكذا تمكنت الفلسفة من استيعاب فكرة السلم، وإعطائه مفهوماً نظرياً يوتوبياً، بتخليقها وجعلها هدفاً أخلاقياً يحبذه العقل، وتظهره هذه الفكرة جلياً فى ثلاث نقط أساسية وهى: عقلانية السلام، وطبيعته واستمراريته. كما يرى التريكى أن روسو وهو يقلب النسق الفلسفى عند هوبز ويعيد الاعتبار للفطرة المسالمة عند البشر كان يؤسس لعقد اجتماعى مدنى فى الفلسفة.

خامساً: تعقيب:

بالمقابل، ما نعتقده من جهتنا، أن هذه الرغبة الإنسانية الحميدة والحالمة عند التريكى تصطدم مع أهم ركن من أركان الجدل الفلسفى وهو قانون التناقض، فالتناقض وليس الوحدة هو الذى يحكم علاقة صراع ووحدة الأضداد. ولو كان العكس هو الصحيح لما تحرك التاريخ والبشر والعلم والفلسفة عندها كل هذه المسافة.

ومن المؤسف أيضاً أن الوقائع التاريخية والتجربة البشرية المعاشية لم تساعد روسو والمدن الفاضلة الأخرى، بل أن العالم لم يصبح وحشياً كما هو اليوم داخل الحقبة الرأسمالية التى أطاحت بالعقل نفسه وحولته إلى عقل أداتى تقنى. بدليل الشهادات التى قدمها التريكى نفسه لإسناد مشروعه، وخاصة كتابات هابرماس وبوبر ونيتشه صاحب الوحش الأشقر. وأيا كان رأى التريكى ورأى كثيرين بفلاسفة ما بعد الحداثة، اللحظة التى نعيشها ويخاطبها التريكى، فإن واحداً من أبرزهم وهو ليوتار لم يجد بديلاً عن إعلاء شأن خطاب واحد هو الخطاب الحربى.

وثمة ملاحظة أخرى على مشروع التريكى وهو أن أسس فعلاً لفلسفة شريدة، حيث اعتقد ربما، أنه كان يؤسس لفلسفة خارج الأيديولوجيا ودكتاتوريتها فلم يكن هناك ثمة بستان واحد تتفتح فيه ألف زهرة وزهرة ومن الصعب جمع هابرماس وبوبر ونيتشه تحت سقف واحد عنوانه اللاسقف أو الفلسفة الشريدة.

فلسفة الصداقة والعيش سويا

محمد جديـــدي(*)

فالتسامح هو الوسيلة لربط هذه الأجهزة الرمزية بالتعقل، حتى لا يصبح الخيال جنونا سياسيا نيرونيا أو هتلريا. وفي حقيقة الأمر، إذا كان العقل ملكة تهتم بتنظيم معارفنا وسلوكنا، فإن التسامح موقف متعقل وأخلاقي في السلوك والعلاقات البشرية. ولهذا، فإننا لا نحصره في الميدان الديني فقط، بل نجعل منه موقفا سياسيا ضد كل تعصُّب وانغلاق في العلوم والأديان والسياسة والأخلاق. هو بالأحرى مبدأ النضال ضد ما لا يُقبل انطلاقا من إنسانية الإنسان. فالتسامح نضال ضد اللامقبول.[1] د. فتحي التريكي.

تمهيد:

يظهر جلياً متابع مدى التقدم الذي حققته الدراسات الفلسفية في تونس تدريسا وبحثا، فكرا وممارسة. فقد أتاح المناخ العام الذي عرفته تونس من الاستقرار والانفتاح إلى تدرج نحو تكريس القول الفلسفي نظريا وعمليا. ولا نبالغ في أن المجهود المبذول طيلة العقود الثلاثة الأخيرة في ميدان دراسة الفلسفة قد وأثمر أجيال من الفاعلين في حقل الفلسفة من المؤثرين اليوم في الثقافة العربية.

يعتبر الأستاذ الدكتور فتحي التريكي Fathi Triki واحدا من هؤلاء الكُتّاب والمناضلين الفاعلين ثقافيا ليس فقط من جهة البعد النظري لما تطرحه الفلسفة ولكن بشكل- أساسي في انتقاء المسائل ذات البعد الإنساني والاجتماعي ومحاولة توطينها وتجسيدها على أرض الواقع ويكفي أن ندلل على ذلك بما يلمسه القارئ لكتاباته والمتتبع لنشاطاته في داخل تونس أو خارجها.

يبدو هذا التجسيد في شكل وحدة تجمع بين ما يؤمن به التريكي من عدم الفصل بين النظر والعمل، بين الفكر والواقع وهو الأمر الذي يلحظه كل من احتك بالمفكر التونسي فتحي التريكي ليشهد له من دون تردد مدى سعيه الحثيث لتجسيد فلسفته التي باتت عنوانا لفكره ألا وهي فلسفة الصداقة والعيش سويا.

(*) قسم الفلسفة، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر.

لقد احتوت هذه العبارة Philosopher le vivre-ensemble كل الأفكار التي نادى بها التريكي من قبيل الانفتاح والتفتح والتسامح وقبول الآخر والاعتراف بحق الأجنبي والتفتح على مواطنة عالمية لا تهمش ولا تستبعد إن هي استعانت بـ «الديمقراطية وقوة العقل النقدي والتعقلية لأجل ألا تتحول الهوية إلى نزعة هووية والإسلام إلى نزعة إسلامية والإيديولوجيا إلى نزعة شمولية.»[2]

الفلسفة في تونس ومن خلال تجربة المفكر التريكي هي تجربة رائدة نظريا وعمليا أمكنها أن تعطي نفسها مكانة هامة داخل النسيج الثقافي وأن تحقق حضورا دائما ضمن قطاعات الثقافة بصورة عامة وهذا بفضل وعي المشتغلين والمهتمين بها ليس فقط في جانبها التعليمي بحيث تبوأت مركزا مرموقا في مصاف التعليم بأطواره الثانوي والجامعي وإنما في حضورها البارز والذي تفتح على الحياة وأقبل عليها بنهم ولم ينحصر وينكمش داخل أسوار قاعات المدارس والمعاهد والكليات. لقد تحققت لها هذه المكانة بفضل جهود بذلت طيلة عقود من الزمن؛ بفضل جهود من قدموا أعمالا علمية وبيداغوجية، حيث حافظت الفلسفة على موقع متقدم داخل الجامعة وعلى مستوى عالي ساهم في ذلك الفلاسفة والأساتذة الذين درسوا بتونس من أمثال جان فال Jean ahl، ميشال فوكو Michel Foucault، فرانسوا شاتليه François Châtelet جيرار لوبران Gérard Lebrun جيرارد يلدال Gérard Deledalle وغيرهم[3].

الفلسفة اليوم تنبض بالحياة تماما مثلما أن الحياة تنبض بالفلسفة. فقد تقمصت -على حد عبارة التريكي في الفلسفة الشريدة- الفلسفة الحياة بحيث «أصبحت الفلسفة في تشردها تتصل بالحياة، وتجعل من الحياة إرادة، ومن الإرادة قوة... أصبحت تتصل بالناس، وتنصت إلى مشاكلهم، وتحاول فهم طرق حياتهم...» [4]

في تونس تشعر وكأن الفلسفة والحياة أمرين متلازمين لا أسبقية فيهما لإحداهما على الأخرى، كما أرادها اليونان تفلسف ثم عش أو كما أرادها الرومان عش ثم تفلسف. الحياة والفلسفة أو الفلسفة والحياة في تناغم وتواصل مستمر من دون قطيعة أو خصام. ولعل هذا الأمر ما تجسد بوضوح لدى أحد الوجوه الفلسفية البارزة والفاعلة في تونس المفكر فتحي التريكي، من خلال فلسفته القائمة على العقل، تنوع العناصر الوافدة والمحلية. إنها فلسفة العيش سويا والتفتح والتسامح

والتساكن فلسفة لا تغالي في النظر والتأمل ولا تبخس التفكير حقه من التجريد، فلسفة قصدية نحو الفعل. ونعني بالقصدية هنا ما قاله بشأنها جون سيرل John Searle «هي تلك السمة العقلية التي يمثل بها العقل داخليا الموضوعات والحالات في العالم.»[5] في هذه القصدية تسعى نحو تجسيد القيم الإنسانية الحقيقية قولا وعملا. لست بحاجة إلى قراءة كتب التريكي الكثيرة والمتنوعة ومقالاته (آثاره الفكرية العديدة) حتى تكتشف هذه الجوانب إنما يكفيك أن تجالسه في مكتبه حتى تلمح معالم هذه الفلسفة التي يعتقد فيها ويحياها عقلا وحرية.

العقل والحرية:

تنطلق فلسفة التريكي من قضية تعد جوهرية وهي أساس كل القضايا أو أصل تتفرع القضايا الأخرى عنها ونقصد بها قضية العقل والعقلانية. فالعقل أساس كل بناء فكري واجتماعي وهو عماد التصورات الأخلاقية والسياسية. هذا العقل في تصور التريكي ليس عقلا متعددا متجزئا إنما هو عقل واحد، وهو ما يدفعنا إلى القول بأن هذا الطرح يربط بين أمرين مضمرين هما التعقلية والإنسانية. فرفض تشظّي العقل وانقسامه إلى عقول جزئية ينّم عن منظور كلي يأخذ بوحدة العقل في مقابل نظرة تجزيئية، كانت وستكون من عواقبها ظواهر سلبية على الإنسانية بحيث تغدو فكرة الهيمنة والصراع متضمنة بداخلها علنا أو ضمنا. لقد عاشت جرّاءها البشرية الاستعمار والامبريالية وهي تعاني من ويلاتها اليوم صراعات الحروب والأزمات المختلفة. أما الأفق الذي تفتحه نظرة التريكي فهو الوحدة التي تجعل من الأسيوي أو الإفريقي أو الأوربي متمتعا بعقل إنساني في كنهه بعيدا عن تمظهراته التي تكشف عن تباينات أخذها بعضهم على أنها نماذج للعقل.

إن المهمة الأولى التي يضعها التريكي في أولويات فلسفته هي الوعي بمساءلة الذات وهي الحقيقة التي يتقاسمها مع علي حرب وذلك حينما يذهب هذا الأخير إلى اعتبار السؤال المنتج هو الذي يطرح على الذات والفكر. ومن لا يسأل نفسه ويعود على فكره، لن ينجح في مقاومة الغزو والنهب أو التسلط والتلاعب، بقدر ما لا يعرف معنى أقواله أو مبنى أفكاره، أو مآل ممارساته وتصرفاته.[6] بطبيعة الحال إن لحظة المساءلة والتي – قلنا أن المفكرين التريكي وحرب يتقاسمانها – تنبني على العقل وتنتهي إليه.

الحقيقة أن تمظهرات العقل وإن اصطبغت بعلوم وتكنولوجيا متطوّرة أو بفنون ومعارف غنوصية أو ببناءات إيديولوجية سياسية واجتماعية، تظل كما هي في واقع الحال مجرد تجلّيات لمسار العقل البشري وتطوره في الزمان والمكان. بيد أن جوهر العقل في بعده الإنساني لا يتغيّر ولا يتحوّل حتى وإن أصابَه الوهن أو الغرور واعتراه النكوص والتثبيط وتعرض لبعض الهزات الإبستمولوجية إلى درجة أن يتشكّك بعضهم في قدرته على بلوغ اليقين وحسن الأداء والتدبير، وهو الأمر الذي حدا ببعض الفلاسفة قديما وحديثا إلى نقد العقل ومراجعة آلياته وطرائق عمله ليس بغرض التخلّي عنه وهجرانه وإنما بمعرفة أقوى وأوثق لأخطائه ومطبّاته حتى يتسنى تجاوزها و تخطّيها.

لعل مثال الحداثة دليل على ذلك، فالعقل الذي ارتبط بالأنوار والحداثة وعُدّ ملازما لها تسربت إليه الشكوك عبر نقد الحداثة ومستتبعاتها وتحولت العقلانية من واجهة للتقدم والرقّي إلى حجة على التخلف والبربرية وصارت كل منتجات العقل وتكنولوجياته محل تهجمات وانتقادات وكأن كل ما أنجزه العقل عبر قرون من الزمن لم يشفع لبعض الأخطاء التي انتبه إليها العقل ذاته ونبّه إليها قبل حدوثها، ذلك أن العقل ينتقد ذاته بذاته، وإن أمكنه تجاوز ذاته فهو يفعل ذلك بذاته، وهكذا فإن ما بعد الحداثة والتي ناهضت الحداثة وعقلانيتها إنما هي وليدة هذا العقل الذي أفرز الحداثة. بهذا التصور يريد التريكي أن يثبت دور العقل في الفلسفة حينما يصرح قائلا: «هكذا إذن يكون تحرير العقل بواسطة النقد المستمر لذاته، عن طريق المحافظة على التناقض الدينامي بين ميول الفلسفة إلى العودة إلى تاريخها، وتراثها، (الخطاب الداخلي) وبين رغبتها في تجاوز النسق عامة، والابتعاد عن التقليد والنقل للاتصال بهموم الناس، في مجتمعهم، وحياتهم، ونظرتهم للوجود.»[7]

إن العقل الذي يريده الدكتور التريكي هو تعقلية اللحظة الراهنة الواعية بشروط وضعها وهي كذلك تعقلية الماضي من حيث هي تجذّر في بناء الذات وتفتح على المستقبل هي إذن لحظة تتجاوز الانبهار ليكون الوعي لديها حافزا على الانخراط في التراث العالمي، وليس في الانكفاء داخل لحظة انقضت بل من خلال الانتباه إلى التحول في الهوية تحيلنا التعقلّية على الكونية المنشودة يقول الدكتور التريكي: «فقد يضم مفهوم التعقلي صرامة العقل ونجاعة المطابقة وفضائل العمل

(الأخلاقي والاجتماعي) وجمالية الفن. فهو "التصور المفتاح" الذي يخول لنا بناء العلاقة الثنائية بين العقل والحرية. وهو الذي يجعل من الحرية تفتحا والتزاما ومن العقل رحمة وتسامحا.»[8] ليس هناك من وسيلة أخرى مثلى لتمكين الإنسان من حريته كالعقل ذلك أن هذا الأخير هو مصدر المعرفة أو المنبّه إليها فـ «مدى حرية الإنسان- كما يقول رالف بارتون بيري- أي المدى الذي يمارس الإنسان اختياره النيّر ضمنه إنما يعتمد في الدرجة الأولى على مدى إدراكه للإمكانات القائمة.»[9] وعليه فإن مبدأ الحرية يستوجب اتساع رقعة المعرفة التي ستحدد الاختيار من بين الممكنات المتاحة والتي يوفرها العقل أو يُدلّل عليها.

هذا هو معنى العقل في كونه ضمانا لحق الفرد وحريته وهو المعنى الذي يركز عليه هابرماس Habermas في مقابل منتقدي الحداثة وهو نفسه المعنى الذي يرجع إليه الدكتور التريكي كثيرا موافقا فيه رأي هابرماس على صلاحية المشروع الحداثي ولذا نجده يقول :

فبالنسبة إلى الحداثة لا تكون الحرية إلا الحق بأن لا يخضع الفرد في المجتمع إلا للقوانين العامة، التي تنظم الحياة وتضمن المصلحة العامة. يعني ذلك أنه على المجتمع أن يضمن كرامة الإنسان، فلا يجب اعتقاله أو سجنه أو قالته أو تعذيبه من قبل إرادة اعتباطية لفرد، سواء كان في أعلى هرم السلطة أو في أسفله، أو من قبل قرار اعتباطي لمجموعة من الأفراد. أن يكون الفرد حرا في عصور الحداثة يعني الحق بالتصريح علنا وبدون رموز أو واسطات ملتوية بآرائه وفلسفته ودينه واعتقاداته، كما يعني الحق في اختيار طريقة عيشه وحرية تنقلاته بدون شرط أو تصريح أو جواز، والحق في الاجتماع بأفراد عائلته ومجتمعه، سواء كان ذلك لأغراض نفعية أو دينية أو إيديولوجية أو سياسية.[10]

حتى تحقق الحداثة غايتها وتصل إلى تمامها ينبغي أن تعقلن مختلف أنواع القول التي لم تخضع بعد إلى معايير وشروط العقلانية وفي هذا يدفعنا موقف التريكي إلى منهجة القول التاريخي كما يدفعنا أيضا إلى معاودة النظر في القول الديني وإلى مراجعة الفكر العلمي والفكر السياسي.

يدعونا التريكي في فكرته المزدوجة الداعية إلى تبنّي رؤية عقلية تكون مرتكزا للحداثة وفقا لما أقرّه ماكس فيبر في ربطه العضوي للحداثة بالعقلانية

وموافقة هابرماس على ذلك هذا من جهة ومن جهة ثانية المطالبة بمراجعة دورية للعقل وعدم تركه فريسة للدوغمائيات وبدرجة أولى دوغمائيته ذاتها تفاديا لما قد يقع فيه من انزلاقات وقد حدثت في أشكال عدّة من السيطرة والطغيان والاحتكار أُلبست أثوابا تكنولوجية، اقتصادية، سياسية ثقافية أو غيرها، تفاديا لذلك يرى التريكي في مسعى خاص جدا لا يجد فيه حرجا من الجمع بين تصور الفارابي مع موقف هابرماس Habermas. وهكذا فمن خلال صبغته التعقلية بتعبير الفارابي، أو صبغته المعقولية المفتوحة بتعبير هابرماس، يبقى ركيزة أساسية للديمقراطية لأن العقل- كما أسلفنا ذكره - دعامة للحريات والمسؤوليات وركيزة لمجتمع القانون والحقوق، كما تصبح السياسة «علم الممارسة المعقولة، وهي تهم العمل الكوني الذي وإن كان من خلال أصله العيني عمادا فرديا أو جماعيا، لا يهدف إلى الفرد والجماعة بل يهدف إلى الوصول إلى الجنس البشري».(11) ولعل فيما استلهمه التريكي من منظور الفارابي للعقل والتعقلية درس أساسي من ناحية الفكر الفلسفي إلا أن دروسا أخرى كثيرة حرّي بنا أن نستقيها من فلسفة المُعلم الثاني لاسيما رأيه في قيمة العلوم وجعلها من أهم الفضائل التي تنال بها الأمم سعادتها حيث ذكر أن «الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن، حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولى، والسعادة القصوى في الحياة الأخرى؛ أربعة أجناس: الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية.»(12)

إننا نقرأ في عودة التريكي إلى الفارابي والاستناد إلى رؤيته خصوصا حول التعقلية التي لم تستثمر بشكل واضح وكاف انفتاح آخر من طرف التريكي ليس فقط على أصول فكرية غربية ولكنه انفتاح من دون عقدة على تراثنا الفلسفي الذي يعج بنماذج فكرية ثرية بالعطاء والإبداع لكنها لم تول اهتماما من طرف الدارسين يُثمّن تجربتها وينزلها المكانة اللائقة بها. ولئن وجدنا لدى التريكي رجوع إلى الفارابي فإننا بالقدر نفسه نجده ينهل من هابرماس J. Habermas أو من راولس J.Rawls أو من رورتي R. Rorty دونما حرج في سبيل تعزيز موقفه وتأكيد قوة الفلسفة التي يدعو إلى إبراز ملامحها الإنسانية وإعطائها البعد الكوني، فلا يحيد عن هدفه الأول ألا وهو الدفاع عن الحرية لأن هذه الأخيرة رديفة الإنسانية حسب موقف رالف بارتون بيري R.B.Perry والذي يرى «أن المذهب الإنساني

في أوائل اندفاعه وفي باكورة تعابيره المستلهمة كان عقيدة تنادي بالحرية»[13] وهو نفس الرأي الذي نلمسه في طروحات التريكي حينما يربط العقل بالتسامح والحرية.

أما حينما يستعيد التريكي سؤال ريتشارد رورتي من نحن؟ فإنه يستعيد سؤال الهوّية العربية، إنه لا يقصد بالبحث عن إجابات تموقع هوية الذات ضمن ماضي سحيق انقضى واندثر بقدر ما إنه يبحث عن دور آني وحاضر للذات وانخراطها في حاضر ولحظته المستديمة، حيث يقول التريكي مبينا جدوى إعادة طرح هذا السؤال الجوهري لوجودنا خاصة نحن كذات عربية: «إن الجدوى من إعادة صياغة هذه الأسئلة [من نحن؟ ما المعايير الجديدة التي توحد بيننا وتسطر الخط الفاصل مع الآخرين؟ هل ما زالت تتمثل في الوطن أو في الحدود الجغرافية أو اللغوية؟ هل تعتمد الخصوصيات الثقافية أم الدينية أم التاريخية؟] تتمثل أساسا في تفادي السقوط في الفولكلورية أو الثقافوية التي قد تؤدي إما إلى التمجيد والنرجسية الفارغة أو إلى التعصب والعنصرية، وفي كلتا الحالتين ستكون النتيجة هي التقهقر الهووي والتراجعية والتطرف فكرا وثقافة واجتماعا»[14] لأجل ألاّ يكون سؤال الهوّية شكل من دون مضمون أو محتوى فارغ.

يرشدنا التريكي إلى إعطاء الهوّية إطارا تعدّديا حتى وهي في وحدتها، ومن منظور براغماتي في تفاعلها مع غيرها من الذوات التي تعيش بينهم، معهم، بهم وحولهم وهكذا تسمو إلى الإبداع والإنتاج في تعاملها مع الآخرين لتنتزع الاعتراف بالوجود كغيرية وتكرس ذاتها كهوية فتتحاشى الصدام وتخلق فضاء وسيطا للتعايش بدل التصادم. ذلك أن الهوية وهي تنشد الحداثة ستفقد كل مدلول حقيقي إن هي تخلّت عن بعدها التاريخي والزمان المعيش[15].

واستكمالا للشروط التي يضعها التريكي في سبيل تحقيق العقل لغاياته وتجنّب أخطائه يقترح علينا صاحب فلسفة الصداقة والعيش سويا استتباع العقلنة بالتسامح ويقول:« لذلك كلّه وحتى لا ينقلب العقل هيمنة وإرهابا واستغلالا، ولا يكون تقنية متطورة للقبض على الجسد والتحكم في ميولاته وغرائزه، وحتى لا يكون أداة بناء الأنساق الكلانية والهووية، يجب أن يكون مقترنا في دعمه لممارسة الديمقراطية بمفهوم آخر هو مفهوم التسامح.»[16] لا ينبغي أن يُأخذ التسامح هنا بمعنى سلبي أي مجرد تلّقى وركون وقبول بالآخر وبأشكال الهيمنة التي قد يخضع لها الفرد ويتقبلها

مرغما أو من خلال قبوله للأخر بإجبار من قوانين أو أعراف إنما مفهوم التسامح الذي يطرحه التريكي هو استراتيجية عقلية، التزام ونضال«فالتسامح نضال ضد اللامقبول»[17] أي اللامقبول عقليا.

الفلسفة نضال:

لا تأخذ الفلسفة في عرف التريكي بعدا نظريا صرفا لتجعل من الفيلسوف إنسانا منعزلا ومعزولا عن غيره من الناس، فتثبت في حقه تهمة لطالما ألحقت به ووصفته شخصا أنانيا يفكر في سعادته فينأى عن غيره من الذوات ويعيش في برج عاجي لا يهمّه إلا التأمل وتحقيق الكمال الذاتي والاستقلالية الفردية. فلما افتتح الدكتور التريكي كتابه **الفلسفة الشريدة** بهذا السؤال المهم عن منزلة الفلسفة في مجتمعاتنا العربية، اعترف بأنه سؤال من الصعب الإجابة عنه في كتاب أو في بضع ورقات، رأى أنه سؤال متعلق أساسا بمصيرنا ذلك أنه يمس واقعنا تماما مثلما أنه يخص تعاملنا مع تراثنا. يقول التريكي عن هذا الدور: «...وما الفلسفة الآن إلا عملية تشخيص (Diagnostic) للواقع المعاش، ومعالجة أمراضه، مع بيان خصائصه ومميزاته، حتى نتمكن من إصلاحه إن لزم ذلك، أو من تغييره إن لزم التغيير.. إذا فهمنا فهما جيدا هذا التحديد للفلسفة فسنفهم حتما أن نظرتنا للتراث بصفة عامة ستكون نظرة تجاوزية بما أنها تنبع من الواقع المعاش...» [18]

من المعروف أن رؤى الفلاسفة متباينة حول دور ووظيفة الفلسفة، ومنذ القديم لم يكن للفلاسفة رأي واحد بخصوص الدور المنوط بمهمة الفيلسوف. كل واحد يطالبها بدور محدّد سواء في نفيها أو إثباتها ولا سيما في واقعنا العربي. فمنهم من أرادها خادمة للدين وهناك من حصرها في ركن ضيق تابع للعلم ومنهم من ألحقها بالإيديولوجيا السياسية ومنهم من أحيا بواسطتها نزعات الرفض والتقريض بحكم أنها غريبة وهدّامة. غير أن مواقف الفلاسفة وإن تعددت فهي تكاد تنحصر في موقفين اثنين هناك فريق، ومنهم أرسطو قديما، يُغلّب البعد النظري التأملي ويرى مهمة الفيلسوف في تفسير وتوضيح المسائل التي يعالجها الذهن البشري. في حين يذهب فريق آخر إلى تجاوز مجرد التفسير والشرح إلى التغيير وهو الموقف الذي جسده بوضوح ماركس حينما ثار على المواقف التقليدية الرجعية ودعا انطلاقا من موقفه المادي الجدلي إلى ضرورة تبني الفيلسوف لرؤية

التغيير أي تغيير الوضع الإنساني بناء على اللحظة التاريخية التي يتغير فيها المجتمع وتنمحي الطبقية وتعود العدالة غاية كل نظر وبراكسيس Praxis.

في هذا المنظور الماركسي تصبح الفلسفة موقف أي اعتقاد وهو أيضا نضال من أجل تجسيد مبادئ الاعتقاد. يأخذ النضال بعده النقدي من خلال فضح كل الأشكال التي تعيق تحقيق تلك الغاية أو تستبق العقبات التي قد تصادف المشروع في تجسيده ولا نريد من وراء هذا المثال الماركسي تقريب وجهة نظر الماركسية بتصور التريكي لأنه هو نفسه انتقد الماركسية في أكثر من موقع وبيّن أخطاءها وتهافتها حتى وإن تضمن رأيه عناصر ماركسية يسارية ونحن لا نريد أن نجعل من النضال مسألة براكسيس وعمل خالية من نظر وتأمل لكن البعد الاستراتيجي الذي لمسناه في فكر التريكي أولنا النظر فيه إلى جاهزية المرور إلى الفعل وهو ما قد يساير فكرة النضال ضد اللامعقول، واللامقبول.

يشدّد التريكي في مواقفه الفلسفية كلها على فكرة مهمة بالنسبة إلى تصوره لما ينبغي أن يكون عليه دور الفيلسوف فهو يرى أن الفلسفة نضال والفيلسوف مطالب بتجسيد هذا الدور بحيث يبدأ نضاله من اليومي وليس بمحاولة فرض تصورات ميتافيزيقية على الواقع بل يجب الانطلاق من الواقع المعيش ومن الحياة التي يحياها وسط عالم الناس والأشياء. إن رصد اليومي وملاحظة دقائقه ووقائعه هي مهمة الفيلسوف الأولى، هذه المهمة نجد بعض الفلسفات الأنغلوساكسونية أكدت عليها وجعلتها منطلقا لبناءاتها ويكفي أن نورد في هذا المقام مدرسة اسكتلندا وزعيمها توماس ريد T. Reid الذي كان له أثر بارز على فلاسفة البراغماتية لا سيما بيرس Ch. S. Peirce وجيمس W. James. لقد أخذت هذه المدرسة على عاتقها الانشغال بالواقع اليومي في بساطته وتأسيس تفكير يدور حوله ورفضت الغلو في النظر المجرد واكتفت باعتبار الاعتقاد ما يتهيأ به الإنسان إلى الفعل والعمل.

في نظرنا إن الطرح الذي يقدمه التريكي في تبنّيه لموقف مزدوج ماركسي/ أنغلوساكسوني ينّم عن محاولة لتوحيد بين موقفين متباينين في الرؤية أي الجمع بين النظر والعمل ولكن من منظور إنساني كذلك. فالنضال الذي يتأسس على النقد يفضح عيوب الواقع اليومي ويتجاوزه لكنه لا يلغيه إنما يظل على الدوام في مسعى لتحويله نحو الأحسن وترقيته ليجعله إنسانيا. إن الفلسفة التي يسعى التريكي إلى

تثبيتها هي فلسفة سماها الفلسفة الشريدة لا تؤمن بالأنساق وهي وإن انطلقت من واقع عربي إلا أنها تعتقد بالكونية ولذلك فهي دائمة الترحال والسفر تقتات وتنهل من منابع شتى.«والحق أن الفلسفة الشريدة مقلقة لأنها لم تعد مسجونة بين جدران معروفة لا تخرج عن حدودها. أصبحت الفلسفة في سفرها المزمن تتصل بالهامشي، وبالسجين، والمرفوض، وبالخارج عن الدين، وعن المجتمع، وعن القانون، وتقتسم معهم زادها، وفي جعبتها حلول وآمال، وفي حوزتها انبعاث جديد... والفلسفة تتحدى، في كل ذلك، أهل العلم والتقنية، وأهل الدين والقرارات السياسية، وهي تتجرأ في صمود وصبر، لتحرج، وتقلق، وتبعث الشك في قلوب الناس، لأن الحقيقة تقطن في طرف الشك، وغايتها في كل ذلك مقاومة خنق الحريات الفردية ((وتحسين ذلك الجزء من العالم الذي ما زال قابلا للتغيير))» (19) بإمكانية العيش معًا.

فلسفة العيش سويا:

تنبني فكرة العيش سويا أو العيش معا philosopher le vivre-ensemble – والتي أعتقد أنها أصبحت معروفة ولصيقة بصاحبها المفكر فتحي التريكي– من خلفية نظرية تجسد فعليا هذه الفكرة ففيها تتعايش وتتجاور فلسفات عدة وهي خلاصة تجمع أفكار فلسفية ذات أصول متنوعة تنم عن قناعة لدى التريكي بإمكانية هذا التضايف الهادئ والمثمر بين مواقف وتجارب فكرية وعملية للإنسانية جمعاء بغض النظر عن أصلها الشرقي أو الغربي. ضمن فلسفة العيش سويا تتناغم أفكار دريدا Derrida حول الضيافة مع رؤى مسكويه حول الصداقة وفيها أيضا تجاور فكرة أفلاطون عن الغيرية تصورات التوحيدي عن المؤانسة والمودة وفيها أيضا تقترب رؤى أرسطو الأخلاقية مع رؤية الفارابي للعقل والتعقلية.

فلسفة العيش في منظورنا ليست مجرد فكرة مجردة أمكن لصاحبها تصورها نظريا ثم خطها على مجموعة أوراق لتشكل درسا في قاعة من قاعات الجامعة أو محاضرة يلقيها من على منبر في هيئة ثقافية محلية أو دولية إنما هي فلسفة تمشي وتنبض بالحياة في فكر التريكي وفي تعامله يكفي أن تجالسه للحظات حتى تكتشف بنفسك هذه الفكرة من دون أن يحدثك عنها لكنك ستربطها لا محالة ببعدها النظري متى عدت بعديا إلى كتابه Philosopher le vivre-ensemble .

ضمن فلسفة العيش سويا ينمحي الصراع المتخيل بين الهوية والكونية وحسب المفهوم الذي يمنحه التريكي للهوية في صورة تحول وتفتح لا تكون هوية الكائن البشري من ثمة ذات بعد واحدي أنطولوجي أو إيديولوجي أو إثني وهذا المفهوم ينيطه التريكي بالفلسفة التي ينبغي عليها من خلال فحص يقظ لأشكال الثقافة وتقديم كونية جديدة تأخذ بجدية الاختلافات والتنوعات تساهم بذلك الفلسفة في التأسيس الأنطولوجي لهوية تعددية منفتحة للإنسان المعاصر.[20]

متى أمكنك الرجوع إلى فلسفة العيش سويا ستجد تلخيصا مركزا عمليا ونظريا لأفكار لم توضح جيدا هذه الإمكانية المتاحة أمام الإنسانية وفي رأينا أن ما عرف ويعرف أيضا اليوم عن حوار الحضارات وحوار الأديان وحوار الثقافات لم يمكن من بلوغ الغاية المرجوة ذلك أن الحوار الذي رفعته دوائر كثيرة ومنذ عقود من الزمن ما هو إلا وسيلة بغرض الوصول إلى هذا الممكن وهو كيف يصبح العيش سويا فلسفة قائمة بذاتها بحيث تعمد الفلسفة إلى تسويغ هذه الإمكانية ومناهضة الأفكار المتطرفة المخالفة لها ولذا فإن تصور الدكتور التريكي لهذا الغاية بهذه الكيفية هو ما دفعه إلى اعتبار الفلسفة نضال والتزام بهذه المسألة الجوهرية كيف يمكننا أن نعيش في فضاء واحد أو كيف نتساكن؟ من خلال هذا الهاجس الأبدي للفلاسفة يعيدنا التريكي في تحيينه للسؤال الفلسفي حول المدينة والفضاء العمومي Öffentlichkeit الذي كان هاجسا أوليا عند هابرماس وقبله كان أحد الانشغالات المركزية لدى الفلاسفة قديما أفلاطون، أرسطو والفارابي. في مقاربته الفلسفية للعيش سويا يعيد التريكي الاعتبار للجهد الفلسفي مقدما وظيفة نعتبرها في صالح المجتمع ولكن من دون أن تهمل حق الفرد في الإبداع والحرية.

خاتمة:

لعل الدرس الذي نستفيده فلسفيا من طرح المفكر فتحي التريكي هو كيف نخرج من قوقعة المناقشات النظرية ونعطيها بعدا اجتماعيا تساهم فيه الفلسفة بفعالية في جعل العيش المشترك متاحا للجميع ومتاحا لمتساكني الأرض بعيدا عن التعصب في أي شكل من أشكاله ومن دون نزوع نحو الهيمنة أو القمع والاضطهاد

وعند هذا المنعطف تحمل الفلسفة ملمحها النضالي الذي يبدو في قبول الآخر صديقا من خلال بيداغوجيا التسامح والعيش سويا.

الهوامش:

(1) د. فتحي التريكي، الحداثة والفكر السياسي، ضمن، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 78-79، مركز الإنماء القومي، بيروت، جويلية-أوت، 1999م.، ص. 21.

(1) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité :Essai , Arcantères Editions, 1998, p.136.

(2) Fathi Triki, Philosopher le vivre-ensemble, l'Or du Temps, Tunis,1998,p.7.

(4) فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص. 12.

(5) جون سيرل، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة، سعيد الغانمي، منشورات الاختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2006م، ص. 157.

(6) علي حرب، أصنام النظرية وأطياف الحرية(نقد بورديو وتشومسكي)، المركز الثقافي العربي، بيروت، 2001م.ص.28.

(7) فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص. 35.

(8) فتحي التريكي ، العقل والحرية، تبر الزمان، تونس، 1998م.، ص. 9.

(9) رالف بارتون بيري، إنسانية الإنسان، ترجمة، سلمى الخضراء الجيوسي، مؤسسة المعارف، بيروت، بيروت- نيويورك، 1961م.، ص. 40

(10) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1990م، ص.63.

(11) المرجع نفسه، ص. 71.

(12) الفارابي، كتاب تحصيل السعادة، حققه وقدم له وعلق عليه، د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1983م، ص.49.

(13) رالف بارتون بيري، إنسانية الإنسان، ص. 57

(14) د.عبد الوهاب المسيري ود. فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 2003، ص. 195.

(15) Fathi Triki, La Stratégie de l'identité :Essai , Arcantères Editions, 1998, p.68.

(16) فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، ص. 71.

(17) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(18) فتحي التريكي، الفلسفة الشريدة، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص.7.

(19) المرجع نفسه، ص. 12.

(20) Fathi Triki, Philosopher le vivre-ensemble, l'Or du Temps, Tunis, 1998, p.9.

الحرب واقع أم إستراتيجية؟
قراءة في مؤلف "الفلاسفة والحرب"

سمير الزغبي(*)

"**الفلاسفة و الحــرب**"(1)، هو مؤلف قد يكون كتب في غير زمانه، سيّما وأن زمانا هو زمن الحرب، فما أحوجنا اليوم إلى نصوص تفكّك مفهوم الحرب وتكشف عن معقوليتها وتضع الحدّ الفاصل ما بين مفاهيم أصبحت متشابهة لا بل متــشابكة كالحرب و "الحرب على الإرهاب" والعنف والتعصب والإرهاب.

هذا المؤلف الذي تقادم عهده إلى حد ما إذ كتب منذ أكثر من ربع قرن ، لا يزال يحتفظ بأصالته وجدّته، فهو يحمل همّا راهنا معاصرا ، أو هو يستعيد ذاكرته عبر مشهد أصبح مألوفا لدى الإنسان المعاصر.

مثل هذا مؤلّف عايش تاريخ الفلسفة السياسية، إلا أنه لم يقــف عنــد حــد معالجة مفهوم الحرب في الفلسفة السياسية الكلاسيكية ، بل كان يحــاور نــصوصا مستجدّة الغرض من مقاربتها الكشف عن حقيقة الحرب لا كواقع معطــى مباشــر للفكر وإنما الحرب كحالة من حالات الفكر. فهي ليست أمرا موضوعيا مستقلاً بل هي تفكير يتمظهر بشكل معيّن في الواقع. فلا يمكن التفكير في الحرب من خــلال مظهرها الخارجي أي تجلياتها في الواقع التاريخي و إنما التفكير فيها مطلبه النفاذ إلى معناها العميق. ويكون ذلك ضمن إطار عام ، هو التفكير الفلــسفي الــسياسي المعاصر. فيكون الغرض فلسفيا، أكاديميا ، تفكير يسعى إلى نحت موضوع الحرب في رحم الفكر الفلسفي السياسي .

المقاربة في صميمها سياسية (بمعنى الفلسفة السياسية)، إلا أنها لم تبــارح الرحم الأنطولوجي للتفكير. فهذا المؤلّف ينجز أركيولوجيا تفكّك العناصر المختلفة المكونة لمفهوم الحرب ليبرز أنها ليست مجرد افتراض منطقي يروم تأسيس نسق فلسفي؛ وإنما هي مفهوم يتشكّل في الواقع ضمن رسم تنجزه معقولية بعينها فمشهد

(*) أستاذ مبرز في الفلسفة بتونس.

الحرب هو مشهد سياسي. وإن الصراع هو صراع بين مواقع مختلفة أو بالأحرى هو صراع الإستراتجيات على مواقع النفوذ حيث لا وجـود لأطـراف متنازعـة واضحة بذاتها وبشكل مطلق وإنما هنالك شخوص تتخذ مواقع متحولة. قد تكـون الحرب "حربا بالوكالة" أي هي ليست حربا ضدّ عدوّ وإنما هي حرب مـن أجـل الذات التي تتشكل من خلال الآخر ولكن هل بقيت ذاتا عندئذ ؟ الحرب بالوكالة هي آخر صناعة صنعها عقل ما بعد الحداثة أو هي من إنتاجات الحرب الباردة والتـي هي أكثر حرارة من الحرب المعهودة.

ما أنجزه هذا المؤلف السابق لزمانه، أي زمن الحرب –حـضارة الحـرب المعاصرة – هو استكشاف للمفهوم في تجلياته الفلسفية المختلفة، لينتهي إلى البحث في أنتروبولوجية الحرب ضمن وقائع لا يمكن مقاربة المسألة دون استحضارها[2]، فالجزء الأخير، وعنوانه "مفهوم الحرب" يعتبر أن الحـرب تظـل أمـرا نظريـا بالأساس، ولكنها تتشكل كمفهوم ضمن الممارسة، فما هو عملي يصبح ضـروريا، لإمكانية النظر في مسألة الحرب[3]، فالوسائل النظرية هـي التـي تمكـن قـراءة كالحرب ، وهي قراءة تحليلية، أي تحليل الحرب كظاهرة تحـدث فـي الواقـع . فالقراءة المفهومية تمكن من معرفة ما هو جوهري في الحـرب ،فـالحرب هـي ظاهرة مجموعة شاملة و شمولية ، وهي تدور ضمن مثلث ، العنف الأصـلي ، و التبعية السياسية.

إن الحرب ليست فعلا معزولا وإنما هي تندرج ضمن الواقعة الإجتماعيـة والسياسية والإقتصادية . الحرب ليست مخاطرة أو مجرّد رغبة في تحقيق النّـصر بل هي "وسيلة جدّية ولغاية جدّية[3]" ، إن الهدف من كل حرب هو سياسي ، وهو أيضا متغير تماما مثل الهدف السياسي. إذ أن المطلوب من الحرب هو نزع سلاح العدو ونفي وجوده، فموت العدو في الحرب ليس فيزيائيا وإنما هو سياسي. في هذا المستوى من التحليل يمكن استنتاج معطى أوّلي وأساسي وهو أن الحـرب ضـمن هذه القراءة ليست غاية في حدّ ذاتها وإنما هي وسيلة لتحقيق غرض سياسي وهكذا لا يمكن اعتبار الحرب هي مجرّد تكتيك وإنما هي ذاتها تتدخل ضـمن المواقـف الإستراتجية فالحرب ليست بهذا المعنى غاية قصوى لقتل العدو بل إن الفهم العميق

لها يتجاوز هذا الفهم الحسي ليكشف أن الحرب هي معقولية تراهن علـــى إثبــات الذات ونفي الآخر كعدو . لذلك تنتهي الحرب عادة بمعاهدة سلم وهذا يكشف عـــن عجز أحد أطراف الحرب عن تحقيق غرضه السياسي من خلال الحرب. فـــالحرب إذن ترتبط بكلّ معقّد نسميه السياسي. يحدد ريمون آرون السياسة بما هــي تعلّـق الإستراتيجية بالدبلوماسية. وفي زمن السلم تستعمل السياسة الوســـائل الدبلوماســية دون التخلي عن السلاح كآلية دائمة للتهديد ، وكذلك في زمن الحـــرب لا تتخلــى السياسة عن الدبلوماسية إذ من شأن هذه الأخيرة أن تقود العلاقات مع الحلفــاء أو مع المحايدين، كما أنّها تواصل التأثير على العدو سواء بتهديده أو أنها تفــتح لـــه مجالا للسلم[4].

أما لينين فهو يقدّم تعريفا آخر للسياسة باعتبارها انعكاسا للصراع الطبقـــي ضمن قومية معينة و لصراع الدول المهيمن عليها ضد الدول الغنية.

كلاوسفيتش يعتبر أن القراءة الأولى لمعنى السياسي هي بورجوازية لأنهـــا تخفي دور الصراع الطبقي في السياسي ، في حين أن الثانية هي بروليتارية لأنهـــا تحلل السياسة باعتبارها محددة بالصراع الطبقي.

مع كلاوسفيتش هنالك موقف آخر تجاه مفهوم الحـــرب والتـــي لا يمكـــن اختزالها في حقل ملاحظ وإنما في حقل خطاب معلن يمثـــل موضـــوعا للخطـــاب العلمي. من هنا يضع كلاوسفيتش حدا للخطاب الإيديولوجي والتـــأريخي. هنـــاك تحول لمفهوم الحرب من حقل ايديولوجي إلى حقل علمي. فهي تـــصبح مفهومـــا يفرزه الواقع العملي وتستعمل كأداة من أجل تشريح كل حرب. وفي هذا المعنـــي يعتبر كلاوسفيتش منظرا للحرب بشكل مطلق أي يحدد الحـــرب كمفهـــوم علمـــي وبقطع النظر عن كل رؤية مذهبية حول الحرب. إنه يفكر في الحرب مثل هيجل؛ أي في شكلها المطلق إذ هو يسعى إلى تفكيك ضروب اشتغالها. الحرب عنده هـــي لعبة جدلية أي مراوحة بين النفي والاعتراف تقوم بين متنافسين اثنين يريـــد كـــلّ منهما الحفاظ على حياته. كلّ واحد يجد نفسه مجبرا على المغامرة بحياته من أجل نفي حياة الآخر، ولكن العمليّة تكفّ أن تمثل معنى إيديولوجيا لتتّخذ معنـــى علميـــا يتدخل بدوره لتفسير ظواهر اجتماعية وسياسية[5].

الهوامش

(1) Fethi Triki, Les philosophers et la guerre, Publications de L'Université de Tunis 1985

(2) Hiroshima est le symbole de la lutte à mort, de la montée aux extrêmes de la guerre de type classique p: 155

(3) إستعان المؤلف في بلورة هذه الإستراتيجية في مقاربة مسالة الحرب بــنص كلاوســفيتش Clausewitz ضمن مؤلفه" في الحرب"

(4) Clauswtz, de la guerre p, 56 in les philosophes et la guerre, Fethi Triki p 161.

(5) Raymond Aron, Guerre et paix entre les nations p 36 in Les philosophers et la guerre de Fethi Triki p: 163

التريكي دفاعا عن الفلسفة
دفاعا عن التراث

عبد القادر بوعرفه(*)

غالبا ما تثير ظاهرة التخلف عدة قضايا متشابكة تجعل التـراث موضـوعها الرئيسي سواء باعتباره المعلم الحقيقي للنهضة والتقدم، أو باعتباره علامة التخلـف والانحطاط ، وفي كلتا الحالتين إجماع على كون التراث يغدو موضوعا للتفلـسف والبحث بغض النظر عن طبيعة الموقف المتخذ إزائـه، والمأسـاة التـي تعيـشها الأنتلجنسيا العربية المعاصرة تكمن في محاولة فهم التراث من أجل إخراج الجديـد من نصوصه ومتونه .

نظر الرعيل الأول من مفكري النهضة إلى التراث نظرة تقديسية سجلت منذ خروجه من الحقل التاريخي والمد الحضاري ، إنحطاطا قـاتلا، وانهزاميـة فـي الذات، وصنمية في العقل ، ودروشة في التدين ، جعلت الإنسان العربـي مـستعدا نفسيا واجتماعيا لتقبل جميع أشكال الاستعمار والغلبة.

غير أن علاقتنا مع الغرب لم تكن في خدمة مصيرنا، فالغرب كرس فلـسفة التعالي، واعتبر الإنسان العربي مجرد أهلي (indigene) فانعكس ذلك سلبا علـى الشعور العربي مكونا لديه عقدة ومركب نقص. برغم ذلك فالثقافة الغربية أيقظـت الضمير العربي وأخرجته من كهفيته القاتلة، وحركت أوصاله المشلولة دون قـصد لتضع حدا للسبات الحضاري[1].

يمكن أن نشبه حال العرب والغرب بما شبه به مينون سـقراط[2]، اذا نعتـه بالسمكه الرعادة التي إذ ما لامسها شئ أرعدته بشرارة كهربائية، والقصد من ذلك أن سقراط يوتر الذات عن الذات عن طريق الشك والحيـرة المتولـد مـن سـيل الأسئلة.

إن الغرب أرعد النخبة المفكرة في البلاد العربية، وجعلها تعيش حالة مـن الاغتراب، دفعاها فيما بعد إلى البحث عن الذات.

(*) قسم الفلسفة جامعة وهران – الجزائر.

ومن الطبيعي أن كل شعور بالفراغ يدفع الذات المستلبة إلى البحث عن ذاتها وتحديد موقعها وتموضعها في الوجود، ومشكلة الفكر العربي الإسلامي تكمن أساسا في هذه النقطة بالذات، والتي تتجلى في مظهرين :

أ- **أزمة المثقف** : المثقف العربي انتابه شعوران: شعور بالماضي وتراثه كانتماء وتاريخ، وشعور بالعصر وحضارته كتحدي وقلق حضاري، خلقا في ذهنه إشكاليات ما لها حدود تعبر عن المعاناة الفكرية التي يعيشها إبان مسلسل الاغتراب. وأمام تراجيديا الذات العربية كان لابد للمثقف أن يتخذ قرارا عزميا ، يجسد من منظور أنطولوجي موقفا حديا[3] ينبثق من ثلاثة خيارات:

أ- البحث عن لحظة القطيعة مع التراث من منطلق أن الحضارة في قفزاتها التاريخية تتعالى عن كل ما هو موروث ، لأن الحضارة إنتاج آني لا يعترف بالماضي وخطاب "كنا" أو "نحن الأولى عرف الزمان"، وهذا المنحى يجسد أحد مظاهر الاستلاب والوعي الحالم.

ب- أما البحث عن لحظة المصالحة والمصاحبة مع التراث ، فيوغل المثقف في طبقات الماضي ، باحثاً عن نموذج يكون شبيها بما كان عليه السلف ، كما يفعل تماما علماء الأركيولوجيا عند البحث عن المومياء ، وإنه لخيار يجسد احد مظاهر الوعي الزائف .

جـ- وأما البحث عن لحظة المساءلة والملاحقة، فيسعى إلى إخراج الجديد من رحم التراث ذلك المقدس الممتنع عن المساءلة والمتعالي عن النقد، والمعصوم من الزلل، بل ليصبح التراث إنساني المقصد ، حركي الفعل ، يحمل في ماهيته البعد الأصالي المطبوع في الضمير الجمعي، ويحمل في نفس الوقت أبعاد عصره والمستقبل.

والخيار الثالث يعكس محاولة البحث عن التراث الخلاق ، المتضايف مع السؤال الفلسفي ، والمتصالح مع الخطاب الحر في لحظات طيشه وجنونه.

2- أزمة الذات الجماعية :

ثاني أخطر مظهر من مظاهر أزمتنا، إذ لم تخرج طبيعتها عن الكتل والحشود، اعترتها حالات مرضية، جعلتها مجرد كم بشري يغشي الزبد والغثاء وينكص الي الوراء نكوص البرذون ساعة حيرانه، لينطبق عليها وصف جوستاف

لوبون في قوله: بعد ان يمضى زمن علي الجماعة وهي في هياج ،تعترهـا حالــة هبوط، تجعلها ألة صماء غير شاعرة[4].

والذات الجماعية بدأت تبحث عن هويتها الـضائعة، وتاريخهـا المتوقــف، وحضارتها المؤرشفة في نصوص تراثية، بعد إن ارعدتها الآلة الاستعمارية كمـا ارعد سقراط مينون بسيل أسئلته.

والبحث عن الذات لم يكن يسيرنحو الأسلم ما ينبغي أن يكون عليه، بل اتجه نحو مقبرة الحضارة أو نحو مزبلتها علي حد تعبير مالك بن نبي[5].

ومن المظهرين السابقين لازمتنا التاريخية كانت المكابدة والمعاناة الفكرية، التي ولدت في زهن الإنسان العربي بالخصوص ألف سؤال وسؤال، إن الفكـر إن لم يكن معاناة ومكابدة فهو مجرد ترف لا غير، الفكر الحقيقي هو الذي يعيش أبعاد السؤال والفلسفة ذاتها ما هي إلا جملة الأسئلة والتساؤلات النقدية المتعاقبـة علـي بؤرة الوعي ولعل أوجز تعريف لها وابلغه ما ذكر علي العمـوم كونهـا حركـة معرفية نقدية،يتحول فيها كل سؤال الي جواب، ثم كل جواب إلى سؤال...الخ.

اخترت الأستاذ فتحي التريكي كموضوع لنستشف من خلالـه موقفـه مـن التراث، وكيف يسائله، ومعرفة حدود الدفاع عنه، تبيان قيمة الفكر والتفلسف فـي معالجة مشكلاتنا الحضاري لأنه لا يمكن عزل الفلسفة عن حاضـرنا ولا ماضـينا ولا مستقبلنا، فابيقور ينفي قطعاً استبعاد التفلسف في حياتنا يقول في هذا المجـال "عندما تكون صبيا لا تترد في التفلسف وعندما تكـون كهـلا فـلا تزهـد فـي التفلسف...

فمن يقل بان الوقت مبكر للتفلسف أو متأخر فانه يشبه من يقول بأنه مبكـر أو متأخر لكي يكون سعيداً"[6].

وبعد ألتوطئة الـسابقة نعمـل ألان علـي توضـيح تمفـصلات الدراسـة وتموضوعاتها وفق الوتيرة التالية:

تحديد المشكل :

الفلسفة الشريدة[7] إحدى لحظات الابداع الفكري لدي فتحي التريكـي، كمـا تمثل لحظة صيد الشتات الفلسفي الهارب من تداعيات السؤال العربي المندمل فـي الجراحات المكلومة، أو لحظة الشرود المبدع للذات المتـوترة والحبلـى بالـسؤال

المؤسس لعتبة الإقلاع الحضاري، أو هي لحظة القبض علي الفلسفة الشريدة من بؤر الفقر الفكري الذي يسيطر علي بلازما العالم الإسلامي أو هى للحظة البحث عن موضوعات للفلسفة في عصر أصبحت الفلسفة بدون موضوع كما يقول التريكي في العبارة التالية "...لان الفلسفة أضحت الآن هائمة بدون موضوع محدد تحديدا نهائياً،بل أصبحت بدون مقر خاص بها"(8).

تلك او تلك تبقي الفلسفة الشريدة زاوية فلسفية تلفظ القشور لتبحث عن لب الفكر وتحاول برفق العبارة ورشاقة السؤال ان تعيد الفلسفة والسؤال إلى حرمه ألا صلي أي العقل لا نقصد العقل العربي فالتريكى يرفض نسبة العقل الي أي عرق أو جنس فليس ثمة الا عقل واحد هو العقل الإنساني الذي يعتبر شركة وملكه كونية، السيد من عرف حقها وفعلها والعبد من غمطها.

وإذا كنت قد حددت منذ البداية إن موضوع الحديث هو التراث في خطاب فتحي التريكي من خلال مؤلفه الشهير "الفلسفة الشريدة" فاني في الحقيقة حددت المقال الموسوم "دفاعا عن الفلسفة" كحقل للتحليل يبدو للوهلة الأولى أن المقال يعالج آلية الدفاع عن الفلسفة كمعطي عام لكن الحقيقة أن الأستاذ فتحي التريكي لم يتحدث عن الفلسفة ألا في حدود اسطر معدودة ليوضح منذ الفقرة الثانية عن همة الفلسفي وسؤاله المحرق، كيف نعيد تشكيل نظرتنا إلى التراث؟؟ وهل الدفاع التراث يأخذ دوما طابع المناصرة أم أن الدفاع عن التراث بتجلي من خلال المكاشفة والتعرية والتفكيك والملاقحة ...؟

ان الدفاع عن الفلسفة هو دفاع في نفس الوقت عن التراث، ولعل هذا السبب هو الذي جعل التريكي يعنون المقال "دفاعا عن الفلسفة"، فالتراث لا يمكن أن نسميه تراثا إلا إذا أخضعناه للفلسفة، والتراث إذا لم يكن في ظل الفلسفة بقي كالصنم، لا يتحرك ولا يحرك ويتجه نحو الأرشفة والتحنيط وبالتالي يفقد عناصر الجدة والحداثة ويغدو عائقا مشلا، وارثا مضلا يدفع أبناء الأمة إلى الثبات الحضاري والخروج من التاريخ الحي خروجا ثمنه التخلف والتبعية والعيش علي هامش الحدث.

دفاعا عن الفلسفة هي محاولة إخراج التراث من السؤال الديني والتاريخي، ووضعه تحت نير السؤال الفلسفي الخالص، وعليه ما التراث؟، وكيف ندافع عنه؟

ما الحدود والرهانات؟ وكيف نخرج الجديد من رحم القديم؟

التراث موضوع الفلسفة:

التراث ليس تلك الحمولة السلفية المترعة في الماضي، بل التراث تلك الصلة العلمية بين أبعاد الزمان الثلاثة: الماضي - الحاضر - المستقبل.

إذا كان التريكي يؤكد أن الفلسفة أصبحت بدون موضوع محدد ، ولا مقر معلوم، فان ضرورة الدفاع عن الفلسفة كمطلب عاجل يفرض ضرورة تحديد موضوعاتها، ومن القاعدة السابقة يصبح التراث موضوعاً للفلسفة، ويصبح الدفاع عن الفلسفة هو نفسه الدفاع عن التراث، لكن هل الدفاع عن التراث يعني عند التريكي المناصرة؟

إن التعامل مع التراث في فلسفة التريكي لا يعني المناصرة المبنية على التمجيد والتقديس، وقراءة الماضي كما كان ومحاولة إعادة تشكيله وفق النمط الذي أنتج فيه.

إن التعامل مع التراث عنده ينبغي أن يتجه نحو المساءلة النقدية ، والمخاطرة الإبداعية، والمكاشفة الموضوعية، لأن إرادة التجاوز تدفع المفكر الحر إلى ابتكار البديل الحقيقي، وجعل التراث واقعا معرفيا حاضرا في زماننا حضور عينيا لا حضور تضايفياً.

إن القراءة السلفية للتراث لم تزد التراث إلا اغتيالا، والتاريخ إلا توقفا، والحضارة الا سباتا، فكل رؤية سلفية للتراث تتخذ طابع السحرية فتجعل التراث كالمومياء، ولعل السؤال الحاضر في وعينا ما القواعد التي يضعها التريكي لاعادة قراءة التراث؟؟ من خلال الفلسفة الشريدة نلاحظ ان الأستاذ فتحي التريكي يؤسس لجملة من القواعد التي يتسنى للعقل من خلالها فهم التراث وإعادة قراءته قراءة علمية، ومن ناحية أخري تمكن المفكر الحر الدفاع عن التراث، وتلك القواعد نوردها علي النحو التالي:

1- **ضرورة تشخيص التراث** عندما يصبح التراث موضوع الفلسفة، فان أول عمل يسند إلى الفلسفة هو تشخيص التراث، لان الفعل الفلسفي يجنح بادئ الأمر إلى تشخيص الموضوع لغرض معرفة علله وأعراضه، وغاياته ومقاصده، وحدوده وآفاقه وواقعة ورهاناته.

ان التراث الإسلامي كالمريض تماما يحتاج إلى تشخيص، التريكي في مقدمة المبحث الأول من كتابه الفلسفة الشريدة يؤكد أن دور الفلسفة يكمن في قدرتها على التشخيص ولنتأمل الفقرة التالية: "وما الفلسفة ألان إلا عملية تشخيص دراستنا للواقع المعاش، ومعالجة أمراضه، مع بيان خصائصه ومميزاته، حتى نتمكن من تغيره إن لزم التغير"[9].

2 - توتير العلاقة بين الواقع المعرفي والفكر التاريخي :

إن اعقد نقطه في موضوع التراث تلك العلاقة القائمة بين الواقع المعرفي والفكر التاريخي، فالوعي المزيف يعزل الواقع المعرفي عن الفكر التاريخي ، ويحاول ان يلبس الحاضر الماضي المعرفي، وان يوجه التاريخ الاجتماعي نحو الماضي السلفي، عندئذ لا ينشأ التوتر الخلاق، بل تتجه الذات نحو السكون والكمون، السبات الحضاري، وتعيش الذات بياتها الشتوي تماما كالدببة القطبية.

إن وعي العلاقة بين الواقعين حسب التريكي، تجعل العقل ينشأ تطابقا بين الواقعين فعندما نقرأ التراث بعيون وأدوات الحاضر يصبح التراث حاضرا و واقعا اجتماعيا ، فالحاضر الاجتماعي هو الذي يمد الواقع المعرفي بالأدوات والطرق العلمية التي من شانها إنتاج البدائل الفعالة ، والنماذج الحداثية.

ان الذات المفكرة لا يمكن ان تصل إلى هذا الشبق الفكري الخلاق إلا بعد إن تمر بمرحلة التوتر التي تشكل الوعي العربي وكما يقول مالك بن نبي إن وعي الصعوبات علامة على وعي الذات "[10] إن الوعي العربي لازال وعيا دوغمائيا ، مسحورا بخطاب "كنا" أو مقولة " لا يصلح أخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها ويوضح فتحي التريكى العلاقة بين الواقعين وانعكاسه علي الذات فيقول:

"وفي الحقيقة، هذا التوتر بين الواقعين صفه أساسية يتصف بها علم التاريخ، كما يتصف بها العلم الإنساني عامة... فالفكر في كلتا الحالتين، هو قبل كل شئ نتيجة الواقع الحاضر بمناخه الثقافي، ووضعه الاقتصادي والاجتماعي، ومواقفه الأيدلوجية، والسياسية.... فهو الذات المفكرة لا محالة، ولكن موضوعه، أي الواقع الحاضر، أو الواقع الماضي، ما هو إلا جزء لا يتجزأ من ذاته[11].

3- **إرادة التجاوز** :كل قراءة للتراث لا تنطلق من هاجس التجاوز تعد قراءة غير مجدية، فالفكر لابد ان ينتج لنفسه عالمه الخاص دون ان يهمل دور الماضي

في تشكيله، فقوة القراءة تتجلى في فعل المجاوزة والتحدي الخلاق، أن اغلب القراءات المعاصرة للتراث تتجه أما إلى القطيعة مع التراث قطيعة لا رجعة فيها، أو تتجه نحو احتواء التراث احتواء لا نظير له، وفي تلك النظريتين إهمال لروح التجاوز.

إن فتحي التريكي يري ضرورة ربط روح التجاوز بقراءة التراث وإلا فقد التراث واقعه الاجتماعي، لان القراءة الصحيحة للتراث هي التي تفصح عن إرادة التجاوز، يقول موضحا رأيه "ولا ينفي علي أحد الآن إن القراءة الصحيحة للتراث، تجاوزيه في جوهرها، اخذ علي عاتقها بناء البديل الثقافي، وتجاوز طابع النقل والتقليد والسرد"[12].

4- **نبذ النزعة التبريرية:** إن الدفاع مشروع في حدود الموضوع المراد الدفاع عنه، فالدفاع عن الفلسفة مثلا يكمن في ممارسة فعل التفلسف لا الانسياق وراء التبرير والتمجيد، ونعت الفلسفة بأعظم الألقاب والمسميات، التراث نفسه لا ينبغي أن يكون الدفاع عنه بالتمجيد وسلك سبل السرد والوصف، فكلما اتجه الفكر إلى الوصف والسرد نزع منزع التكديس وفهم بالتراث .

5- **الاحتكاك الحضاري:** لم يعد العالم يسع حضارة واحدة أو أمة فريدة زمانها، بل اصبح العالم كله علي صله ببعضه البعض، وعلي هذا الأساس ينبغي أن نتعامل مع المنتوج العالمي تعاملا حضاري، وان لا نرفضه بحجة انه يتعارض مع التراث، فالتراث ملك للإنسانية جميعا، ولا يمكن للتراث أن يكتسب العالمية إذا ظل متقوقعا علي ذاته، ويقول في هذا الشان. "لا يجب أن نعزل إذن تعاملنا مع التراث، عن الاتصال بالثقافة العالمية، كذلك لا يجب إن نبحث عن تراثنا في ماضينا الحضاري فقط"[13].

6- **العقل الكوني:** يرفض فتحي التريكى تقسيم العقل إلى عقل عربي وأخر غربي... فالعقل كوني وملكة إنسانية عامة، وقسمة إلهية عادلة. وكل تحقيب للعقل هو قتل له، ان العقل ميال بطبعه إلى النقد والبحث، واخراج الجديد، وساعده في ذلك ظاهرة التضافر بين العلوم علي حسب تعبيره إمكانية خلق المفاهيم[14].

7- **التراث يستدعي الحرية:** إذا كان العقل هو الذي يفعل التراث ويعيد قراءته

قراءة جديدة، فان الحرية هي التي تكسب الدفاع عن التراث مجال الحركة المفتوحة، وتفتح أمام قدراته أبواب البحث دون قيد أو شرط. أن التراث لا يعني التقيد ولا المحدودية ، بل يعني الأفق المفتوح والرهان القائم.

وخلاصة القول أن القواعد التي وضعها التريكي تعطي للتراث قيم فضلي ،لان مستقبل التراث ليس في قراءاتنا للتراث بعيون تراثية ، بل مستقبل التراث في وضعه موضوعا للفلسفة.

ولقد آن للفلسفة الشريدة أن تضع رحالها . وان ترسم مساحة للأمل والتفاؤل، لان المدافع الحقيقي عن التراث ليس من يمارسه فقط كسلوك بل من يسائله كموضوع، ويغازله في لحظات الوجد الفلسفي ليبدع اجمل اللوحات الفكرية في فضاءات الحرية.

الهوامش:

(1) السبات الحضاري مصطلح وظف للدلالة على الخروج من التاريخ الحي والحضارة، ودخول المجتمع لحظة العطالة التاريخية تماما كما نلاحظ الحيونات التي تقوم بعملية البيات الشتوي.

(2) فتحي التريكي: أفلاطون والدياليكتيكية، الدار التونسية للطباعة والنشر- تونس 1985 ص16

(3) مصطلح لكارل ياسبرز يأخذ معنى الموقف التحرري من التسلط الذي يمارسه الإنسان العيني

(4) جوستاف لوبون ، روح الاجتماع ، أحمد فتحي زغلول ، دار الأنيس ، الجزائر 1996 ص181

(5) مصطلحان استعملهما مالك بن نبي في كتابه : شروط النهضة

(6) محمد ثابت الفندي : مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت 1980 ص 66

(7) التريكي : الفلسفة الشريدة ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ص6-85

(8) المصدر نفسه ص 7

(9) المصدر نفسه ص 7

(10) مالك بن نبي : بين الرشاد والتيه ، دار الفكر ، دمشق ، الطبعة الثانية ، 1988 ص69

(12) فتحي التريكي : الفلسفة الشريدة ص9

(13) المصدر نفسه ص7

(14) المصدر نفسه ص10

(15) المصدر نفسه ص ص 10-11.

الحداثة والواقع العربي
(قراءة في فكر التريكي)

محمود السيد طه(*)

تمهيد:

نسعى في بحثنا هنا إلى تناول رؤية الدكتور فتحي التريكي في العلاقة بين واقعنا العربي والحداثة وتطوراتها، وما الذي يمكن أن نفيده منها وما الذي يمكن الابتعاد عنه بعد تحليل الحداثة تحليلا علميا، وليس عن عقيدة سابقة.

يرى الدكتور التريكي أن هناك إمكانية لإقامة علاقة بين الحداثة وفلسفتها وبين واقعنا العربي المعاصر، من خلال الإفادة من العقل الغربي، أو معقولية الغرب وتطبيقات العقل الفلسفي في الحياة الأوربية، من تقنية وتطورات علمية، ونظم ديمقراطية.

ترتكز رؤية التريكي على فرضية محورية، تؤصل للهوية العربية الإسلامية، وتفيد واقعنا المعاصر، وتحميه من التقوقع الذاتي، أو التبعية للغرب، وهي جدلية العودة والتجاوز، بالعودة إلى تراث الإنسانية، والبحث عن البديل الفلسفي الذي يمكن أن يخرجنا من بوتقة الجمود. والتجاوز الذي يتأسس على معقولية التنوع والاختلاف، فجدلية العودة والتجاوز تعالج مشكلة تكثر العقل بين عقل غربي وعقل إسلامي، وعقل مسيحي...إلخ؛ لأنها تتأسس على تفرقة هامة بين العقل وتطبيقاته، أو بين العقل والمعقولية إذا ما أردنا أن يكون ثمة تواصل بين البشر. يؤكد التريكي على المعنى السابق بأن" العقل لا تملكه حضارة دون أخرى، ولم ينشأ في حضارة دون أخرى، فكل الحضارات تساهم في صقله، ......، والنواة العقلية لم تكن وليدة الغرب وحده فقد شاركت في تكوينه حضارات عدة وكانت لنا إسهامات كثيرة في صقلها وبلورتها".

(*) باحث وكاتب مصري.

نحن نتصل إذن بتراثنا العقلي والعلمي في كافة نشاطاته، باتصالنا مع الحداثة وفلسفتها وتطبيقاتها التكنولوجية والعلمية ويكون تعاملنا مع الحداثة تعاملا مع كياننا، وتكون الإفادة من فلسفة الحداثة عملية هامة في تحديد هويتنا بجانب ثوابت التأصيل في التراث العربي الإسلامي، يقول التريكي" الحداثة هي نقطة استكمال الدورة الجدلية للتفاعل الحضاري بين الشعوب والأمم".

إن الحداثة نفسها اعتمدت على جدلية العودة والتجاوز فعادت لتراث البشرية بعقل نقدي وتجاوزته فبنت معقوليتها التي هي مجموعة من العمليات التراكمية لتطور المجتمع اقتصاديا وتحديث أنماط حياته وتفكيره وتعبيراته، وهذا عمل على تواجد آنية فاعلة مبدعة في الذات والمجتمع.

ويحاول التريكي الإفادة من الحداثة الغربية وفلسفتها ومعقوليتها والتي ذهب إلى أنها تجلت في شكلين معقولية العقل الموحد القاصر على دراسة الواقع بتعقيداته وكثرته وتغيره المستمر؛ لأنه يصبو إلى المعرفة الكلية والشاملة والشكل الثاني معقولية العقل المتنوع الذي يذهب إلى أن العقل البشري لن يستطيع الإلمام بالكل وأن الخطأ ينشأ من هذه النزعة الشمولية؛ لأنها تقيد الحرية والإبداع. إن العقل المتنوع يسعى إلى الاختلاف بدراسات جزئية تعطي الأهمية للجزئي والممكن والصدفة بصفة عامة كعناصر فعالة تفيدنا في العلم والتطبيقات التكنولوجية.

لقد حاول التريكي الإفادة من الحداثة وأفكارها وتطورها، واعتمد فكرة العقل المتنوع ليؤكد على خصوصية الثقافات و الهويات، إلا أن هذه الخصوصية لا تنتج عن صدام بين الحضارات أو الثقافات، بل نتيجة عن تعايش وتآنس، وهذا يؤكد على حضور الهوية العربية في التاريخ ويجعلها فاعلة.

مما لا شك فيه أنه يمكن التماس نمط لعلم جديد في فكر التريكي يقوم على استيعاب الآخر واحتضانه والأنس به وليس استبعاده، أو عقد خصومة معه.

وتتحدد دراستنا عن التريكي من خلال ثلاثة عناصر:- العقل الموحد، والعقل المتنوع، الذي تتجلى على أساسهما الحداثة والتحديث، والعنصر الثالث الحداثة والواقع العربي، وكيف يمكن تأسيس علاقة بينهما؟.

أولا: العقل الموحد

يرى الدكتور التريكي أن العقل الموحد هو محور الحداثة وبدايتها، إنه مبني على ميتافيزيقا التوحيد، التي توحد بين المفاهيم والظواهر المختلفة، وهذا العقل الموحد أحال العلوم الطبيعية كالرياضيات إلى البحث في الظواهر بغية التفسير العلمي المبني على مجموعة من القوانين المضبوطة. إنها في حقيقة أمرها- أي ميتافيزيقا التوحيد- رغبة الإنسان في إخضاع الظواهر الطبيعية إلى مشيئة مطلقة.

ما هي ماهية الحداثة والتحديث؟ يذهب التريكي إلى أن التحديث حركية متواصلة تقوم على التجاوز المستمر للآن و الهنا؛ لتجعل من الإقبال معيارا دينميا في هذا التحول، بذلك يكون التحديث مجموعة من العمليات التراكمية التي تطور في مجتمع ما قوى الإنتاج وتعبئ الموارد والثروات وتنمي إنتاجية العمل.

وهذا التعريف يكشف عن ماهية التحديث بوصفها معقولية للنمو والتطور التصاعدي، وهذا يرتكز على تصور إيديولوجي لفكرة النمو التي تقول بأن الإنسانية في وحدتها وتكاملها تسير من التخلف والاختلاف إلى التقدم، وتوحيد أنماط العيش.

إن حركية التحديث تتحقق نتيجة لعمليات من الانفصال بين الذات الحاضرة وبين الذوات لتكون الذات هي الفاعل الحقيقي في الذات والمجتمع. لقد اهتمت الحداثة بالذات وبما بين الذوات لخلق حالة من الاتصال بين الأنا والآخر، فكل إدراك للأنا نحو الآخر يجعل الآخر جزء أساسي من وجودي كأنا متعالي، إلا أن هذا الاهتمام بما بين الذوات، جعل الفلسفة الغربية تتجاوز فلسفة الأنا المتعالي نحو فلسفة التواصل.

وهذا الانفصال يراه التريكي تطور عميق في فكر الحداثة ومنطق معقولية التوحيد، التي تسعى إلى النمو والتطور، وخلق حالة من الرخاء الاقتصادي والسياسي بخلق دولة المؤسسات، والاجتماعي بصياغة قوانين تتماشى مع معطيات الحداثة

وتطورها. إن معقولية النمو والتطور أو فكرة التنمية تحمل تحت طياتها عقلية التقـدم، ويعني ذلك أن التصورات الحالية للتنمية قد تكونت بحسب أنموذج فكرة التاريخ التقدمي كما جاء عند كوندرسيه(1797م)، فقد طغت فكرة تقدم وتحسن الإنسانية على مر السنين وأنها تسير نحو التقدم والتطور فكل عمل تثقيفي يعود قبل كل شيء إلى الرفع من مستوى البشر.

وكانت فكرة التقدم هي المحور الإيديولوجي العام الذي بواسطته قد بررت حركة استعمار البلدان الفقيرة، إنها المحرك الإيديولوجي للاستعمار، إنه تأسس على فكرة التقدم الذي نجد آثارها في الفكر السياسي والفلسفي ...إلخ، وغير ذلك من التشكيلات القولية في القرن التاسع عشر الأوربي، واليوم نستطيع أن نقول أنها المحرك الإيديدلوجي للإمبريالية والهيمنة.

إن هذا العقل الموحد يجمع بين الأفكار ويوحدها في منظومة شاملة، ويحاول فرضها على كل الثقافات، فتصبح منظومة العقل الغربي الحداثي في الفكر هي النموذج الكلي القادر على التعبير عن أية ثقافة أخرى. فالتريكي يذهب إلى أن الفكر الكوني والكلي خاصية أساسية للفلسفة الغربية وبانقراضها ينقرض الفكر الغربي المهيمن، إن العقل الكلاسيكي الموحد هو عقل إقراري للهوية واستبعادي للغير.

إن التنمية التي هي ماهية التحديث تقوم على تصورين الأول التواصل بين البشر كما رأيناها عند هابرماس وتحلل الذات إلى ما بين الذاتيات، كما أننا نرى هذا في مبادئ فلسفة التنوير التي دعت إلى الإخاء والمساواة والعدالة، وفي الوقع ذاته كانت أوربا تستعمر الشرق. والتصور الأخر في نمط تصور الزمن كحركية متنوعة تكون تارة تطورية وتراكمية تسير وفق خط متواصل نحو غاية معينة وهو التصور الحداثي للزمن، وتارة أخرى تكون متقطعة تلعب فيها الآنيات المستقلة دورا رئيسيا ولا تؤدي بالضرورة إلى غاية وهذا هوالتصور ما بعد الحداثي للزمن.

إن الوعي بالذات والوعي التاريخي بمركزية الأمة على تصور خطي تقدمي للزمنية والتاريخية أصبح اليوم عائقا آخر في حركية التحديث التي تقوم على معقولية

انفتاح التاريخ والزمن على تصورات متعددة تقبل اللامنتظم و اللامتناسق كما تتقبل الصدفة والانفصال، وهذا هو التنوع ومعقوليته التي تقبل المهمش والمستبعد (كالمجنون والمجرم والمرأة والثقافات التي أقصاها الغرب)، فيتم التحديث للجميع تحت وحدة لا تؤثر في التعدد والاختلاف والتنوع بين الأفراد، والثقافات و الأقليات. فالوحدة تعايش الاختلافات في نسق واحد.

بذلك تتحدد خصائص العقل الموحد الذي هو محور الحداثة كما ارتأها التريكي، تقوم على معقولية النمو والتقدم، والتحول من الذات المتعالية إلى مابين الذاتيات المتواصلة، والتحول من التصور الخطي المستقيم للزمن إلى التصور المتقطع للزمن، لكن هذا التصور يخرج الحداثة إلى ما بعد حداثتها حيث التنوع والاختلاف.

لكن كيف تخلق فكرة التقدم والتنمية فكرة الاستعمار وتطبيقاتها وتدعمها؟ إن التنمية هي تحديث وسائل العيش وإقحام التقنية في كل مكان، وتحطيم الإيديولوجيا الأصلية وإحلا ثقافة بديلة تقوم على تغريب التشكيلات القولية حتى تكون قابلة لاستيعاب نمط الحياة الجديدة واستيطان خصائص الحضارة الدخيلة وبهذا المفهوم تؤدي الحداثة حتما إلى القضاء شيئا فشيئا على الحضارة الأصيلة ومعالمها.

من هنا نستخلص أن الحضارة الصناعية الغربية تصبو إلى التوحيد لتهيمن على الحضارات الأخرى فتبدو وكأنها كونية عالمية، أو علمية بما أنها تقنية صالحة لكل زمان ومكان، أصبحت الحداثة تعني محق الاختلافات والتغييرات والتجدد، فهي تعني توحيد نمط العيش بحسب أنموذج الحياة الغربية فيتم استعمار الحياة اليومية للإنسان العربي أو أي إنسان في ثقافة أخرى كما تم استعمار أراضيها.

ثانيا: العقل المتنوع

يطبق التريكي مصطلح التحديث على عصر ما بعد الحداثة، فما بعد الحداثة ما هي إلا تحديث ونمو لأنماط التفكير والبني الاقتصادية والاجتماعية الحداثية، إن مفهوم التحديث كما ذكرنا سابقا ما هو إلا حركية دينمية تغييرية، قد تكون تطورية، لكنها لا تلغي كرامة الإنسان أخلاقيا ووجوديا، وفكرة التحديث في الفكر الحداثي عملت على

ترسيخ جذور الاستعمار والكونية والشمولية، فالحداثة دعت إلى النهوض بالبشرية جمعاء مما أدى إلى تبرير الاستعمار، وهذا يمكن تسميته بالتحديث الحداثي.

إلا أن التحديث فيما بعد الحداثة وكما يراه التريكي تبرير إيديولوجي إلا أن هناك إضافة جديدة أضيفت إليه، وهو أن التحديث القائم على التنوع والاختلاف ومنطقية العقل المتنوع ستلعب دورا محوريا في تحريك عملية الاستقلال في كثير من بلدان العالم. بذلك فالحداثة تحمل فعل بدون رد فعل، ولكن ما بعد الحداثة تفك الارتباط بين الثقافات لتخلق فعل استعماري ورد فعل عليه.

إن العقل المتنوع كما ذهب التريكي يهتم بدراسة جزئية للميادين ويفسح مناطق متعددة وكثيرة للصدفة، والمهمش والممكن كعناصر أساسية نستطيع من خلالها فهم واقعنا. والتريكي مهموم بالواقع العربي وتهميشه وإقصاؤه من التاريخ، بفعل العقل الموحد الحداثي الغربي، بذلك تكون فلسفة التنوع المرتكزة على هذا العقل أي التنوع هي فلسفة الحرية والنضال ضد القمع بكل أشكاله، وعلى المستوى العلمي يرى التريكي أن منطقية العقل المتنوع حلت محل العقل الموحد في العلوم الغربية الطبيعية وظهرت نظريات كالنسبية والأنساق الدينامية ونظرية الكم...إلخ، فلقد اكتشفت العلوم أن للتنوع الطبيعي والاجتماعي أهمية قصوى في فهمنا لطبيعتنا.

وعلى المستوى الفلسفي أدت فكرة التنوع ومعقوليتها إلى أن تجعل التفكير يفكر بوجه أخر في كل الميادين والحقول وتدمج فيها كل ما كان مستبعدا في المعقولية الكلاسيكية(كدراسة الجنسانية، أو الجنون، أو حقوق الإنسان، ...إلخ)، وهذا أدى إلى ثراء الفلسفة.

ولا شك أن رواد حركة ما بعد الحداثة – في نظر التريكي- قد بنوا نقدهم للحداثة على نقد تصورها للزمن من حيث أنه يتجه في خط مستقيم نحو غاية. ففي رأيهم أن الزمن يتضمن حركية متنوعة متقطعة تلعب فيها الآنيات المستقلة دورا رئيسيا لا تؤدي بالضرورة إلى غاية معينة قد تم ضبطها مسبقا وهذا رديف التنوع.

ولقد قامت حركية ما بعد الحداثة على تدمير قواعد ثلاثة كانت تتأسس عليها الحداثة من حيث هي فكر فلسفي وتوجه إيديولوجي تنويري:

1- الذات: فلقد انبنت الحداثة على الوعي بالذات وجعلها مركز الوجود وجعل الذوات الأخرى موضوعات يتسلط عليها العقل التأملي والعلمي؛ لبحثها، وهذه المركزية للذات هي التي أظهرتها فلسفات ديكارت وكانط، إلا أن نيتشه رأى أن الذات سجينة المعنى والمعرفة وأنها تحت حكم السلطة، ورأى فرويد أن الذات سجينة الرغبة واللاوعي.

2- الحقيقة: فقد ارتكز الفكر في علاقته المستمرة بالوجود على محاولة إقرار الحقيقة الدائمة النهائية واليقينية، فكان لا بد من صياغة قواعد الخطاب العلمي لكي تتجلى وتتضح لنا هذه الحقيقة النهائية للأشياء وكان لا بد من إقصاء الذات كي يُتوهم أن الحقيقة موضوعية وأنها بعيدة عن الخيال واللامتجانس.

3- الوحدة: عمل العنصرين السابقين على التأكيد على قضية وحدة الوجود بمنطق بتضمن الوصول إلى توحيد كل مجالات الفكر والعمل.

إلا أن ما بعد الحداثة ترفض هذه الوحدة، فالتنوع هو الذي يحطم الأنساق الكبرى، ويحرر الفرد ورغباته من الكبت، يقول التريكي" كان هذا التنوع حيويا في تكريس حرية الفرد الأنطولوجية والسياسية والاجتماعية ولم يكن هذا التكريس آليا بل جاء بعد نضال مستمر".

ثالثا: الحداثة والواقع العربي المعاصر

يؤمن التريكي بالقدرة العملية للفلسفة على تغيير الواقع فهو يقر جدلية العودة والتجاوز؛ ليبحث عن البديل الفلسفي الذي يمكن أن يخرجنا- أي واقعنا العربي- من بوتقة الجمود، يتحرك التريكي بهاجس المسئولية الأخلاقية والفكرية للمفكر العربي المهتم بمشاكل أمته، وهو في هذا حداثي كما نقل هو لنا بنفسه الحداثة، وهي محاولة رتق الانشقاقات والتخلف وخلق حالة من التنمية في الواقع العربي.

إلا أن التريكي لا يعتمد منطقية العقل الموحد الجامد، لنهوض المجتمع العربي، بل يعتمد على منطقية التنوع من حيث هي فلسفة المستقبل، ومن حيث أنها هي القادرة على تحطيم النموذج الأوربي المهيمن للفكر والفلسفة، كما أن الإبداع الأصيل لا يولد إلا عن التنوع والاختلاف. فالفكر المتنوع يحطم الدعوى الغربية بكونية فلسفته وثقافته، ويحرر ذواتنا من عبودية القهر والاستبداد، بإقرار حرية التفكير والاعتراف بحقوق الاختلاف والتنوع.

بذلك فالتريكي يحدد العلاقة العملية بين الفلسفة وواقعنا العربي المعاصر، بأنه يجب فهم الفلسفات المختلفة وقراءتها قراءة علمية؛ لتفيدنا في النهوض من عثرتنا.

لقد قسم العقل الغربي في لا إنسانيته العالم إلى قسمين إنسانية محبذة وهي الإنسان الغربي يعمل العقل الغربي على تقدمها والدفاع عنها وإلى إنسانية منبوذة وهو الإنسان اللاغربي ويعمل على تهميشه وإقصاؤه، بذلك فعلاقتنا بالغرب تدخل ضمن توحد الغرب في تدبير شؤون العالم، هذا التوحد الذي نتج عن إرادة الهيمنة المطلقة، التي أصبحت اليوم أكثر شراسة بحيث أنها استبعدت الآخر وقتلته، وبنت تصورا ذا بعد واحد للحياة والفكر.

إن المعقولية الغربية – فيما يرى التريكي- القائمة على العقل الموحد لم تستطع ربط مقوماتها الحداثية(العدل ، الإخاء، المساواة...إلخ) بنمط عملها وتواصلها مع الآخرين. لقد حاول هابرماس أن يبين أن العقل التواصلي هو الذي يمكن أن يكون القاسم المشترك بين كل الثقافات وهو الضامن الأول لإمكانية توحيد التنوع والاختلاف، لكن يرى التريكي أن هذا العقل التواصلي غير قادر على خلق حقيقة تحاور بين الثقافات، بل إن المهم هو إقرار أرضية للحوار الكوني الذي يحترم الهويات الشخصية للأفراد والمجتمعات والشعوب، وينبني بينها نقط التقاء ليصبح العيش سويا بينها ممكنا.

يقرر التريكي الوحدة الجامعة للتنوع والاختلافات والتغيرات، وذلك من خلال احترام الغرب لهوية الثقافات الأخرى، كما أن على كل ثقافة أن تحترم هويات الأقليات الموجودة بداخلها، ويمثل بالوحدة العربية التي لا يمكن أن تتحقق إلا باحترام الذاتيات

الثقافية والاجتماعية والحريات الفردية، واحترام هويتها" فالوحدة تعايش بين هذه العناصر كلها على الصعيدين الاجتماعي والسياسي فهي تواجد وحرية وتسامح".

وهذا ينقلنا إلى جزء هام في البحث نتعرف من خلاله على العلاقة العملية بين العقل الغربي أو الحداثة وواقعنا العربي المعاصر في تصور التريكي والتي أرادها أن تحدث و نفيد منها ويظهر هذا في تحليله لمفهوم الهوية:-

فيرى التريكي أن المعقولية الغربية تجاوزت الهويات الثقافية المختلفة لإقرار كونية تخدم مصالحها، إلا أن هناك مثقفين غربيين يرون أن الهوية في صيغتها الانفتاحية ضرورة للتعايش، ويقرر التريكي معنى عام للهوية، يجمع الثقافات دون إقصاء أيا منها، ولا تهيمن إحداها على الأخريات، ويقول" فالهوية التي نحن بحاجة إليها للتصدي ضد هيمنة الإمبريالية في صيغتها الجديدة ..... لا بد أن تأخذ في تصورها صبغة الانفتاح والحركة كي لا تؤدي في واقع الأمر إلى استبعاد الآخر".

إن ثوابت الهوية ضرورية تتحقق من خلال جدلية العودة والتجاوز، أي العودة إلى تراثنا وتراث الأمم التي سبقتنا والتي ساهمنا فيها، من أجل تنفيذ مشروع إحداثيات المعرفة والممارسة التي هي بطبيعتها متغيرة؛ لتحقيق سعادة الجنس البشري بتحسين الوسائل الثقافية والعلمية والتقنية.

ويثبت التريكي من خلال ذلك أنه أفاد جيدا من التراث الغربي الحداثي وما بعد الحداثي لكن المحور الثابت لديه هو هموم الثقافة العربية الإسلامية ومشكلات الواقع العربي المعاصر، فهو يتكلم عن السعادة للجنس البشري والتقدم، وهي مبادئ الحداثة، لكن يتم ذلك كله بإثبات تنوع الهويات.

ويعرض التريكي التصورات المختلفة لمفهوم الهوية فقد ظهر تصور للهوية عند أفلاطون وماركس والماركسيين يفيد بأن الهوية هي(الهو هو)، فلا وجود للغير، وإلا سوف نكسر وحدة الهو. وهيجل حاول حل مشكلة الهوية مع الأخر من خلال النسق الجدلي إلا أنه أقحم الأخر دون حل المشكلة.

ويرى التريكي أن فكرة التنوع هي القادرة على حل مشكلة الهو هو ، فكيف يمكننا تحديد الهوية دون السقوط في عملية استبعاد الآخر والغير؟.ويجيب التريكي بأن الواحدية هي سبب المشكلة وأنها هي التي تستبعد الغير أو الآخر وتحول الآخر إلى عدو، بذلك فقد رأى فرانسوا لاريوال أن التفكير يجب أن يكون تفكيرا في الاختلاف والكثرة والتنوع، وأن نتكلم عن الهوية بصفة الجمع ونقول هويات حتى نزيح عن هذا المفهوم كل تقوقع في الذات وكل انكماش في الوحدة.

ورغم تحرر الهوية من صيغتها الكلية التي تقوم بإقصاء الآخر من خلال هذا التصور، إلا أن إقرار الكثرة في كينونة الهوية لا يؤدي إلى معرفة حقيقتها وواقعها.

وهناك تصور للهوية عند هيدجر وريكور أفاد منه التريكي و حاول أن يبثه في كينونة الهوية العربية، ويذهب هذا التصور إلى أن تاريخية الإنسان تتجدد ببعديها الماضي والصيروري وهذه في تصوري جدلية العودة والتجاوز، التي يقرها التريكي، حول محور وجودي، بذلك فالهوية وجود من الماضي ومن الآتي، فالهوية لا تكون ثابتة بل تكون في تحولات الذات وتغيراتها وتأقلمها المتواصل لبيئتها. بذلك فالعناصر المحددة للهوية هي القلق من ثبات الذات والتحول هو العنصر الثاني، والثالث هو صيرورتها وانفتاحها على الإقبال.

وهذا البعد الوجودي للهوية لا ينفي البعد الاجتماعي والسياسي من خلال التذاوت.

ويؤكد التريكي على أن إقرار هويتنا العربية الإسلامية إقرارا استراتيجيا بتحقق مقومات الهوية التي ذكرها، وهي أن الهوية ليس انعزالا للذات وتمجيدا لثوابتها الماضية وانحدارا نحو عصر ما قبل التكنولوجنا، بل هي تكون وضعا لذاتنا في العالم، وتأقلمها مع المعارف والإبداعات الراهنة، وأن تدرك التحولات التكنولوجية وتتعامل معها بالاستيعاب والخلق والابتكار، ومن خلال بناء مصيرها ومشروع مستقبلها في العالم.

ويقرر التريكي على أن الإبداع العلمي والتقني والثقافي والتحرر في العلم وبناء المستقبل حيوي في بناء هويتنا العربية وهذا يتحقق بالروح النقدية في كل المجالات لتحرير الفكر من وطأة المواقف غير العلمية، والتوصل إلى الحقيقة التي يمكن أن تفيدنا في إثبات ذواتنا في العالم. بذلك فهويتنا كذوات تتحدد من خلال الآخر، كما تتأكد الهوية أيضا بالانفتاح على الإنسانية وقيمها التي يجب أن تظهر في نمط تفكيري وعملي؛ لأنها جزء من ذاتي، فالإنسانية كقيم كونية ينبغي أن لا تعارض ذاتي، وإذا تعارضت مع ذاتي فيجب مواجهتها بالعقل النقدي.

ويرى التريكي أيضا أن الهوية تتمثل في المشاركة السياسية لنا كذوات داخل مجتمعاتنا العربية وأن تحقيق الديمقراطية والحرية عناصر هامة في تشكيل ذواتنا وهويتنا العربية، كما يرى أن التأكيد على المعنى المفتوح للهوية يجعل إقامة علاقة مع الآخر سهلة فهذه العلاقة تتواصل مع العقل بوصفه صبغة تآنسية تجعل العيش سويا ممكنا مع كل الهويات الأخرى.

بذلك تعامل التريكي مع الفلسفة الغربية والعقل الغربي ليعالج مشكلات الواقع العربي المعاصر على نحو عملي وعلمي.

خاتمة

ويلاحظ في تناول التريكي للحداثة الملاحظات التالية:

1- العقل الغربي في تحليل التريكي واحد لم ينفصم ما بين عقل حداثي وما بعد حداثي، ولكنه تطور طبيعي للعقل الذي رأي إشكاليات النظرة الكلية للواقع والكليانية في الممارسة فكان لابد من هذا التطوركي يتماشى مع عملية التحديث ومعطياتها، فتحول العقل من عقل موحد إلى عقل متنوع يؤمن بالاختلافات والتغير.

2- يؤكد التريكي على أنه بالرغم من تطور العقل الغربي في مرحلتيه التحديثية من عقل موحد إلى عقل متنوع، إلا أن الإنسان الغربي ظل سجين السلع والرغبة بعد الكبت الذي عاشه في مرحلة العقل الحداثية.

3- لم يتجاوز التريكي وهم الذات الفاعلة ومركزية الذات؛ لأنه مهموم بمشكلات الواقع العربي، وتجزئته.

4- نستطيع ملاحظة تفرقة بين التحديث الحداثي الأحادي المدعم للاستعمار، وبين التحديث ما بعد الحداثي الجدلي المركب من دعم الاستعمار وسلب هذا الاستعمار ومقاومته.

كما اتضح من خلال دراستنا عن التريكي اعتماده على افتراضات تدور حولها رؤيته عن العلاقة بين الواقع العربي المعاصروالعقل الغربي وهي كالتالي:

1- يرى التريكي أنه يمكن عقد صلة بين الواقع العربي والعقل الغربي وهذه الصلة تتم من خلال عملية نفعية يفيد من خلالها الواقع العربي.

2- يحول التريكي العقل الغربي بثقافته وفلسفاته إلى أداة يمكن من خلالها النهوض بالواقع العربي، من خلال فهم تلك الفلسفة واستيعابها لتمكننا من فهم واقعنا وتحليله تحليلاً علميا، وهذا يؤكد على الصفة الأداتية للعقل الغربي، وأنه ليس غاية تضيع فيه هويتنا.

3- يرى التريكي أن جدلية العودة والتجاوز جدلية شاملة للحضارات وهي مبثوثة في كل حضارة، فالحضارة الناهضة تعود إلى الحضارات التي سبقتها، وتفهم أسباب نهوضها وتتجاوزها.

تحليل التريكي للعلاقة بين العقل الغربي وواقعنا المعاصر يؤكد على تحليل موضوعي قائم على تحليل الأنا والآخرمن خلال تحليل الآخر لنفسه ومن خلال تحليل الأنا للآخر

ثانيا: نصوص للتريكى

فتحي التريكي : يتحدث عن فكره(*)

باعتباري أصيل مدينة صفاقس جنوب تونس قد ولدت وترعرعت في عائلة محافظة كان تكويني الأول في المدرسة القرآنية حيث حفظت القرآن بأكمله وتعلمت كتابة الخط العربي كما تعلمت أيضا بعض قواعد اللغة الفرنسية ولكني لم أتمكن من هذه اللغة إلا في الثانوية حيث التهمت قصص فيكتور هيجو ثم بلزاك ولا سيما زولا. ولكنني في الحقيقة قد تأثرت كثيرا بطه حسين وبالعقاد ثم بميخائيل نعيمة وتكونت لدى قناعة راسخة بأن الفكر التنويري العقلاني المتجذر في كياننا هو الوحيد الذى يفتح أمامنا باب التقدم، لذلك كنت أوافق طه حسين في نظرته التقدمية للوجود و أوافق في الأن نفسه عباس محمود العقاد في البحث عن منابع هذا الفكر التقدمي في حضارتنا وثقافتنا المتجذرة ولكن الحدث في حياتي الفكرية يتمثل في قراءتي لبعض كتب ماركس وفرويد وسارتر مما أثر في تكويني الأول وأنا ما زلت تلميذا في الثانوية بمدينة صفاقس ،وكان للأساتذة الفرنسيين في الآداب وفي الفلسفة تلامذة ميشال فوكو تأثيرا كبيرا على تكون قناعتي الفلسفية حتى التحقت بالجامعة التونسية والتي كان يدرس فيها الفلسفة جماعة مهمة من الفلاسفة الفرنسيين المشهورين وأذكر منهم جيرار دلدال المختص في الفلسفة الأمريكية،

(*) رد الدكتور التريكي على بعض الأسئلة حول بداياته الفلسفية وعلاقته بالفلسفة الأوربية الحديثة والعربية الإسلامية وفلسفة التنوع ، فأجاب بهذه الرسالة ونحن ننشرها هنا باعتبارها تعبير عن توجهاته الفلسفية الحالية الحالية (المحرر) نقلاً عن مجلة أوراق فلسفية العدد (2-3) ملف خاص حول فتحى التريكى.

وأوليفياى دوبول المختص فى الفلسفة الأخلاقية ،وفرنسوا شاتلي فى الفلسفة اليونانية وجيرار لوبران المختص فى فلسفة كانط ولا سيما ميشال فوكو الفيلسوف المعروف الذى ربطتنا به علاقة خاصة ،إذ كنا جماعة من الطلبة قد تخرجنا من معهد صفاقس وتعرفنا من قبل على فلسفته وقد انخرطنا فى الحركة الطلابية التونسية المنتمية إلى اليسار الماركسي، فكان يتصل بنا لمناقشة كتاب ماركس فى رأس المال، وتدارس الحياة الفلسفية بصفة عامة وخلافاته مع سارتر وكان يعاضدنا فى نظامنا الطلابى.(*)

تحصلت على الاجازة فكنت ضمن البعثة التى قررتها الحكومة إلى جامعة الصربون لدراسة فى المرحلة الثالثة وهناك حضرت دروس ميشال فوكو فى الكولج دى فرانس ودروس لوى التوسير، ودروس جاك دريدا ودروس دى سنتى وناقشت أطروحتي فى دكتوراه مرحلة ثالثة تحت أشراف الأستاذة هيلان فيدرين ورئاسة فرنسوا شاتلى وكان موضوعها "فكرة الحرب فى الفلسفة السياسية المعاصرة " وقد صدرت فى طبعتين باللغة الفرنسية.

وهناك تعرفت على زوجتى رشيدة بو بكر جزائرية الأصل ، وهى بصدد أعداد أطروحة فى الفلسفة موضوعها "الجماليات والسياسة فى عصر النهضة الأوربي" وتزوجنا وعدنا إلى تونس للتدريس فى الثانوية أولا ثم الجامعة، فى قسم الفلسفة، وتحصلت على دكتورا دولة من جامعة السربون سنة1984 حول الروح التاريخية العربية.

إن ما يلفت النظر فى أواخر التسعينات فى الجامعة التونسية هو تجذر النضالات الطلابية التى أصبحت تقودها جماعات يسارية ماركسية، وكانت النقاشات فى أغلبها ذات طابع ماركسى متحجر أحيانا وطابع قومى عربى وحدوى، وقد شملت هذه النقاشات الساحة الثقافية فكان تدخلى فى الحوار نقديا فى الأساس يحاول أن يعطى للمفاهيم معانيها الحقيقية.

(*) **أنظر دراسته حول (اللحظة التونسية في فكر ميشيل فوكو) من أعمال ندوة الجمعية الفلسفية المصرية بالقاهرة ، نوفمبر 2000.**

وقد نشأت فى هذه التدخلات فلسفة التنوع التى كانت تهدف إلى التصدى للفكر المنغلق الذى لا يمكن أن ينتج إلا الإرهاب من ناحية ،ومن ناحية أخرى حاولت هذه الفلسفة أن تعيد تشكل الكونية الفلسفية من جديد حتى تكون على اتصال بالثقافات المتنوعة والمجتمعات المتعددة فتنفصل الكونية بذلك عن التغرب وعن الفكر الغربى الوحدوى وفى الحقيقة كان همى الأول هو كيف نعيد إلى الفلسفة العربية مكانها الذى يليق بها فى الكونية وهى قد كانت طرفا مؤسسا لها ، السبيل إلى ذلك متعدد الأنهج. فهناك من يحاول الدفاع عنها دفاعا تمجيديا يجعلها خالدة التصورات والمناهج، وهو نهج هام قد أعاد أليها الروح من جديد ولكنه لن يستطيع تجاوز ذلك لتأسيس فلسفة عربية متجذرة فى حاضرنا بمشاكله وأزماته وبتطوراته العلمية والتكنولوجية. هناك أيضا من يحاول التصدى إلى غزو الحضارة الغربية. معتبرا إياها مصدر الشر الذى دخل بيوتنا وتفكيرنا وبذلك حاول تقويض البناء الفلسفى الذى أعتبره بعيدا عن ثقافتنا وحضارتنا العربية الإسلامية. وأن كنت أوافق فى هذا النهج الثانى محاولة التصدى للحضارة الغربية بالنقد والتفكيك. فإنى لم أكن أوافق على أبعاد الفكر الفلسفى عن حضارتنا باعتبار أن الفلسفة هى مجهود فكرى نقدى تنظيرى لابد منه لشعب أراد التقدم باكتساب العلوم والتكنولوجيا.

منذ كانط ومنذ هيجل وفى الأيديولوجيا الألمانية أساسا ، ظهرت فكرة الغرب الضامن للكونية .فكأنما الفلسفة التى ولدت فى اليونان قد أصبحت كونية عندما التحقت بالغرب الذى قد كان مهد العلوم والتكنولوجيا فكان روح التقدم والتحضر. لا أشك فى صحة هذا الفكرة ولكن بقدر ما. إذ أن كونية الفلسفة والتقدم العلمى والتطور التكنولوجى قد تكونت كلها من خلال روافد عديدة ومن بينها رافد الفلسفة الإسلامية والعلوم العربية .لذلك كونت فى أوائل الثمانينات فريق بحث فى أكاديمية بيت الحكمة بتونس حول تاريخ العلوم والفلسفة العربية وأصدرنا كتبا حول هذا الموضوع حاولنا فيه الدفاع علميا وأكاديميا عن مكانة الفلسفة العربية فى الكونية الفلسفية الحالية، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى ظهر لى أن فكرة الكونية الغربية فى الفلسفة قد كانت نتيجة توحيد موضوعها ومناهجها

وأهدافها. فكان لابد من القيام بعملية تفكيكية لهذه الكونية على منوال جاك دريدا فتبين أن فكرة التنوع وهى أصيلة فى نشأة الفكر الفلسفى هى الوحيدة التى يمكنها أن تقضى على هذه المزاعم.

على هذا الأساس انتقدت فلسفة الاختلاف المنتمية لفلسفة الوحدة كانتماء الوجه والقفا لنفس القطعة. وربطت التنوع بالتشرد وبرفض النسق وجعلت من الفلسفة فكر مترحلا على الدوام يتغذى بلقائه مع مشاكل المجتمعات والأفراد فى كل المستويات وفى جعبته حلول وأفكار ومطارحات ونقاشات يقترحها لتفعل فعلها وتحدث الرجة التى تصورها الفيلسوف الفرنسى جيل دولوز متحدثا عن ميشال فوكو.

وانتقدني البعض مبينين أن فلسفة التنوع لا تقل خطورة عن فلسفة الوحدة. فإذا كانت هذه الأخيرة تصب في الكلانية والوحدوية الضيقة وفي الدكتاتورية السياسية، فإن الاولى قد تسمح للبعض باسمها بالقيام بأعمال تنفيها أخلاقيات حقوق الإنسان التى من خلال كونيتها تضمن للإنسان الكرامة أينما كان. هذا النقد قد وجه أبحاثي نحو إعادة صياغة الكونية من وجهة نظر فلسفة التنوع. فكانت عودتى من جديد إلى الفلسفة العربية وقرأت الفارابي مجددا بواسطة هذه الشبكة واستخرجت فكرة التعقلية التى اعتبرتها ركيزة جديدة لإمكانية تجديد الكونية الفلسفية وتغذيتها بفكر غير أوربي، ودافعت عن هذه الفلسفة الجديدة على منابر الجامعات الأوربية والأمريكية ولا سيما فى منظمة اليونسكو ولاقت استحسانا كبيرا فعينت رئيسا لكرسى اليونسكو للفلسفة فى العالم العربى (لا سيما المغاربى) لاطور هذه الفلسفة واربطها بالغيرية وبالعلاقة مع الثقافات المتعددة ،وفى الحقيقة فقد ربطت هذه الفلسفة بالاهتمامات الحالية على الصعيد الفكرى في العالم فى مقال صدر بتونس عن الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية. كما ربطتها بفكرة الهوية فى كتاب صدر لى بباريس باللغة الفرنسية (استراتيجية الهوية) ووجد رواجا عالميا. كذلك كان لابد من ربطها مع كونية حقوق الإنسان فكان ذلك في كتاب جماعي أصدرته اليونسكو[1] وشارك فيه مفكرون قد تحصلوا على جائزة نوبل وزعماء من جميع أنحاء العالم، وكان موضوعه كيفية تجديد أفكار حقوق الإنسان وتفعيل نجاعتها .

وربطتها أخيرا مع فكرة التآنس في كتاب صدر لي عن كرسي اليونسكو حول فلسفة العيش سويا وفي مقال سيصدر في كتاب جماعي عن العنف تشرف عليه منظمة اليونسكو، وفي واقع الأمر أنا الأن بصدد ربط فلسفة التعقلية بفلسفة التآنس وقناعتي أن الكونية الفلسفية الجذيذة التي تقوم على التثاقف ولا على الغربية المحضة، ستكون هي فلسفة التآنس، فلسفة العيش سويا بمنطلقات أخلاقية لا محالة ولكنها ستجد أرضية فكرية أعم وستكون – أن وجدت من يدافع عنها – ردة فعل ذكية ضد بعض مزالق العولمة. وسأتمكن في الصيف المقبل من الدفاع عن هذه الفلسفة في الجامعة الصيفية حول العولمات في مدينة العلوم بباريس، سيحاضر فيها الفيلسوف الألماني هابر ماس والفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا والفيلسوف الأمريكي رورتي وآخرون.

الهوامش:

(1) عنوان هذا الكتاب: لنعمل من أجل حقوق الإنسان في القرن الحادي والعشرين، وقد صدر سنة 1998 عن اليونسكو بلغات عديدة بالفرنسية والإنجليزية والأسبانية وسيترجم عن قريب إلى لغات أخرى. وقد أعده فيدريكو مايور المدير العام السابق لليونسكو معية الفيلسوف روجي بول دروا ومن الذين شاركوا في كتابته ياسر عرفات، هونري أتلان ، بطرس غالي ، ميخائيل جوربا تشوف، جوليا كريسيفا، جاك بولان، وغيرهم، وكان عنوان مشاركتي في هذا الكتاب: حتى نعيش معا في كنف الكرامة. Pou vire eusenhl deus . la dignite

اللحظة التونسية في فلسفة ميشيل فوكو(*)

قد يبدو من أول وهلة أن إشكالية "فوكو في تونس" ليست من الأهمية بمكان بحيث يمكن لندوة مثل هذه أن تخصص لها مداخلة، ولذلك وحتى أبين أن هذه الإشكالية طريفة ومجدية يجب أن أنطلق من ملاحظتين أوليين:

1 - يذهب بعض المتخصصين في تاريخ الفلسفة إلى القول بأنه لا وجود أصلاً لفلسفة عربية في عصرنا الحالي، وأن المفكر العربي يتأرجح بين المقولة الثقافية العامة، والمقولة الأكاديمية المتخصصة جداً، والتي يكون عادة موضوعها الشرح والتفسير لفلاسفة الغرب.

فعادل ضاهر مثلاً يذهب إلى أن من يحاول الإبداع "لا يفعل أكثر من محاكاة هذه الفلسفة الغربية أو تلك، وإلباسها لباساً عربياً أو إسلامياً". وقد يرى آخرون أن الفلسفة في بلدان المغرب ترزح تحت وطأة الفرنكفونية، وفي بلدان المشرق تحاكي التوجهات الأنكلوسكسونية. لا أنكر هنا ما لهذه الأطروحة من وجاهة، فنحن مازلنا في طور نقل الفلسفة الحديثة والمعاصرة بأشكالها المختلفة، وأنساقها المتعددة، وتوجهاتها المتناقضة إلى مجتمعاتنا، ويا حبذا لو كان نقلنا لها أميناً وجيداً حتى تكون عودة الفلسفة إلينا عودة نزيهة لتولد فينا حباً جديداً للحكمة. إن الذي جعل هذا القرن يهتم منذ بداياته بعملية النقل والمحاكاة قبل اهتمامه بالإبداع الفلسفي، يعود أساساً إلى توقف الفكر الفلسفي في ربوع وطننا منذ أمد بعيد، وأن النهضة لا تكون إلا بعودة الفلسفة إلى ثقافتنا لتنظم تفكيرنا وتنمي في فكرنا النقد والتشخيص والتوضيح والتنظير. فنقل الفلسفة الغربية إلى مجتمعاتنا هو نقل لأدوات الحداثة وتقنيات معالجة قضاياها. وفى حقيقة الأمر أن هذه الأدوات المفهومية فى اقترانها بمكتسبات تراثنا ستعيننا على بناء ثقافة عربية تصبو إلى أن تكون متكافئة مع ثقافات المجتمعات الغربية. والاهتمام بفوكو في تونس يمكن أن يدخل ضمن هذا التمشي، لأن فلسفة فوكو قد تركت بصماتها جلية فــى أدوات تفكير الفلاسفة

(*) فتحى التريكى أستاذ الفلسفة في جامعة تونس، ورئيس كرسي اليونيسكو للفلسفة في المنطقة العربية.

الجامعيين بتونس والمفكرين بصفة عامة. فعدد الأطروحات والرسائل التى اهتمت بفلسفته في الجامعة التونسية أو تعرضت لها اقتبست منها منــاهج كثيــرة نــسبياً، والمقالات والكتب والأبحاث باللغة العربية وباللغة الفرنسية التى خصصت لفلسفته مهمة، على رغم أن بعض الجامعيين قد تصدوا لهذه الظاهرة محاولين التقليل مــن تأثير فوكو فى الأجيال الفلسفية التونسية.

2- إن نقل الفلسفة إلى مجتمعاتنا ليس نوعاً من نقل المعرفــة، أى أن الهــم الأول لا يكمن فى معرفة بدايتها وتاريخها وآلياتها فقط، فهو نقل "يتضمن شيئاً من مصيرنا الذي يتناول وجودنا العربي"، وقد كان هيدغر مثلاً عندما وضع سؤال ما هي الفلسفة؟ بين بما لا يدع مجالاً للشك أنه حسب تعبيره ليس سؤالاً، بل الــسؤال التاريخاني الذي يتناول وجودنا الغربي الأوروبي. لذلك لابــد مــن الانتبــاه إلــى إمكانات الفلسفة الحديثة للاندماج مع قضايانا والتفاعــل مــع اهتماماتنــا الفكريــة والثقافية. فقد طرح مفكرو الفلسفة عندنا خيارات عديدة تكون وضعية تــارة مثــل فلسفة زكي نجيب محمود، ووجودية أخرى مثل فلسفة عبد الــرحمن بــدوي. ولا غرابة في أن ينساق البعض فى تيارات وتوجهات لانبهارهم بشخــصية فيلــسوف غربي، أو لمتعة يجدونها في إطلاعهم على خبايا فلسفة ما. القــضية هــي مــدى تفاعل هذه التوجهات الحديثة في الفلسفة مع ما تقتضيه مناهجنا وأفكارنا في تأصيل كياننا وانفتاحه على الإقبال.

هنا، يبدو لى أن فلسفة ميشيل فوكو تلعب دوراً لا يستهان به، لأنها ظهــرت لنا كفلسفة الانفتاح والتجذر في الآن نفسه من دون أن تنحبس في النسقية القاتلــة. فهي فلسفة لا تقبل التنسق والتمأسس، لأنها كما يقول فوكو نفــسه نــشاط وعمــل نقدي، بل عملية معرفية كيف نفكر بوجه آخر عوض أن نشرع ما نعرفه ونبرره. إن مبدأ التفكير بوجه آخر جعل الفلسفة الحالية في كل الميادين والحقول تدمج فــى المعرفة كل ما كان مستبعداً في المعقولية الكلاسيكية الغربية وفى الأنساق الفلسفية الكبرى كدراسة الجنسانية وحقوق الإنسان أو مشاكل التحرر فى العالم. يعني ذلك أن الفلسفة أصبحت دائمة السفر والترحال تتصل بالناس وتنصت إلى همومهم، بعد هيغل، يقول دسنتي، فقدت الفلسفة أى القول الذي تقطع اليوم نسيجه، فقدت مكــان

ولادتها فداس أرضها عدد كبير من المسافرين والأجانب كنيتشه وفرويد وماركس وكونتور وبلانك وغودل وغيرهم، أصبحت الفلسفة اليوم ممارسات تفكيرية توضحية وتنويرية تفتح آفاقاً جديدة في نظرتنا إلى الزمان والوجود والطبيعة والإنسان من دون أن تحبس كل ذلك في نظام تنسيقي موحد ونهائي.

وقد دافع فوكو عن هذا التصور الجديد للفلسفة وبين مزالق التأسس والتوحد في المجالات المعرفية والسلطوية. واقتناعي أن فلسفة التنوع والاختلاف، أي الفلسفة اللانظامية التي بدأت مع نيتشه، قد قوضت أركان الفكر الفلسفي الغربي، وخلخلت بعض معتقداته بما أنه قد داس أرضها أجانب كثيرون كما ذهب إلى ذلك دسنتي. لقد شعر مثلاً هابرماس بخطر التنوع والاختلاف على الوعي الغربي بعامة، وعلى الفلسفة في نمط عملها داخل "الكونية" التي يهيمن عليها الوعي الغربي بخاصة، فدعا إلى قيام فلسفة توحيدية تلم شتات المعارف المختلفة والمتنوعة، وسيكون "هذا الإنجاز بحسب قوله مشابهاً للانفصال الذي مثلته فلسفة كانط المتعالية"، وبذلك تعيد الفلسفة الغربية إلى الغرب مركزيته وأسباب هيمنته.

هذه النظرة الجديدة للفلسفة التي دافع عنها فوكو في مدارج جامعة تونس هي التي انبهر بها بعض طلبته، وبنوا عليها تفكيرهم فيما بعد، لأن هذا الانفتاح ومستتبعاته الفلسفية خولتهم التعرض إلى قضايا مجتمعهم بشيء من العمق في التحليل والنضال من أجل حماية الفرد والغير والأقليات والمنبوذين، وفي محاولة معرفة تاريخ حضارتهم بأسلوب أركيولوجي نقدي متجذر. ونحن نعرف أن فلسفة فوكو استطاعت أن تنتشر بسرعة في أجزاء كثيرة من العالم الثالث وفي الجامعات الأمريكية واهتم بها الاجتماعيون والنقاد وعلماء النفس والأنثروبولوجية والتاريخ أكثر من الفلاسفة.

ما يهمني الآن هو محاولة تحديد ما قدمته الفترة التي عاش فيها فوكو في تونس إلى فلسفته وإلى توجهاته الفكرية، وقد بينت في الملاحظتين ما قدمه فوكو إلى المفكرين التونسيين.

كانت زيارة ميشيل فوكو الأولى إلى تونس سنة 1965 لما كان صديقه فاستون ديفا يدرس الفلسفة بالمعهد الثانوي الهادي شاكر بمدينة صفاقس، وفي هذه

الزيارة قرر تقديم ملفه إلى الجامعة التونسية قصد التدريس بها، وبالفعل قبل الملف ودرس ميشيل فوكو الفلسفة بها في السنتين الجامعيتين 1967/1966 و1968/1967. وأهم الدروس التي ألقاها على منبر الجامعة هي: ديكارت وهوسرل، درس في علم النفس (دروس متخصصة)، ودرس عمومي حضره المثقفون والطلبة، والجامعيون والمبدعون في تونس وعنوانه: مكانة الإنسان في الفكر الغربي الحديث. كما أعطى ولأول مرة في تونس درساً في الجماليات وتاريخ الفن وذلك بجانب قيامه بمحاضرات عمومية عددية تواصلت حتى سنة 1971.

لن أتوسع كثيراً في عرض حياة فوكو الفلسفية والسياسية بالجامعة التونسية، فذلك يستدعي عملاً شاقاً وبحثاً دقيقاً يأخذ بعين الاعتبار الشهادات الحية والوثائق والتحليل. ولكني سأحاول التأكيد على نقط استدلال في حياته تلك، كانت في نظري نقط تحول في مواقفه الفلسفية السياسية. والغريب في هذا الصدد أن الذين أرخوا لحياته، لم يتنبهوا إلى أهمية هذه الفترة من حياة فوكو. ديدييه إريبون مثلاً، عندما تحدث عن تونس في مسيرة فوكو، جعلها تقريباً فترة بين قوسين[1] على الرغم من أنني دعوته إلى تونس قبل كتابة نصه واتصل بالجامعة وبالأساتذة الذين عرفوه من قرب أو عن بعد. كذلك الشأن عندما ألف كتابه ميشال فوكو ومعاصروه، فإنه لم يذكر مطلقاً هذه الفترة وكأن الفيلسوف لم يحيها مطلقاً، فهو يتحدث عن فترة إسيلا (Upsela) وعن فترة كلارمون فرون، ثم يمر مر الكرام إلى فترة فوكو الباريسية. كذلك الشأن بالنسبة إلى مؤرخيه الأمريكيين الذين نحوا منحي إريبون وأخذوا عنه هذا النسيان، وهو نسيان حسب رأيي ليس ببرئ يدخل ضمن عنصرية الفلاسفة والمفكرين الغربيين الذين مازالوا وللأسف يعتبرون أن الإبداع الفكري لا يمكن أن يحدث إلا عندهم.

سأبين هنا أننا يمكننا أن نعدد على الأقل ثلاث "نقط تحول" في فلسفة فوكو، حدثت في تونس، وقد كان لها الأثر أحياناً في هذا التحول.

1 – فوكو وتدريس الفلسفة

كلنا يعلم أن الجامعات الفرنسية قبل أيار / مايو 1968 قبلت عضوية ميشيل فوكو لتدريس علم النفس، لا الفلسفة. وكان فوكو قد نشر سنة 1957 مقالة حول

"البحث في علم النفس" ضمن كتاب جماعي[2]، وفي الحقيقة كان اهتمام فوكو في هذه الفترة الأولى من حياته يقتصر تقريباً على علم النفس ومعطياته وتاريخه. درس علم النفس بجامعة ليل ثم تحول إلى مدينة إسيلا (Upsela) في السويد ليدرس الفرنسية، ورجع بعد ذلك إلى فرنسا وجامعة كلارمون فرون حيث تحصل على دكتوراه الدولة، ونشر سنة 1966 كتابه الكلمات والأشياء[3] وكان يدرس هناك علم النفس أساساً.

عندما جاء إلى تونس، سمي لأول مرة في حياته أستاذاً للفلسفة، فكانت الجامعة التونسية بالنسبة إليه انطلاق تجربته لتدريس الفلسفة، فدرس ولأول مرة أيضاً وربما لآخر مرة الفلسفة الكلاسيكية. من هنا نستطيع ملاحظة أهمية هذه النقطة بالذات، لأن التدريس الجامعي لابد أن يؤثر في البحث، ولابد أن تكون له بصمات في الاهتمامات العامة للمدرس. وعلى هذا الأساس يمكننا قراءة كتابه أركيولوجية المعرفة الذي قد كتبه بسيدي بوسعيد بتونس، وهو كتاب ذو بعد فلسفي تنسيقي واضح قد حاول به فوكو أن يوضح منهجيته التي تختلف في أبعادها وتمظهراتها عن المنهجية البنيوية. فقد قربت اللحظة التونسية فوكو من الفكر الفلسفي المنهجي بعدما كان همه البحثي قد تأسس في علم النفس ثم في تاريخ الأفكار.

وثمة ملاحظة لابد من الانتباه إليها، عندما كتب فوكو مقالته المشهورة حول المؤلف "Qu'est ce qu'un auteur" مفنداً وحدته الزمنية والإبداعية. فقد كان يصبو إلى اعتبار عملية إنتاج تأليف ما هي إلا استرسال لتحولات عدة بقدر ما تقاس بنمط تحولاتها في الزمن، يقول ميشيل فوكو: "إن الهويات تتحدد بالمسيرات المتعددة" يعني ذلك أنه علينا أن نخضع المؤلف إلى تقطعات المسيرة التاريخية وتحولاتها وتغيراتها. ويقول أيضا "لكل منا طريقته الخاصة لكي يتغير أو بكلمة أخرى تقيد المعني نفسه. لكي يدرك أن كل شيء يتغير.. إن طريقتي في أن الا الشخص نفسه هي بالتحديد في تمظهري الخاص جداً لوجودي".

لذلك عندما نتحدث هنا عن اللحظة التونسية في حياة فوكو فإننا نتحدث عن مسيرة مختلفة، عن نقطة عبور تتشابك فيها الشروط التاريخية والموضوعية للزمان والمكان التي تقدم لنا وجهاً من وجوه ميشيل فوكو أو "قناعاً من أقنعته"

بحسب تعبير ميشيل فوكو نفسه في مقالته المشهورة "نيتشه، الجنيالوجيا والتاريخ". وقد استعمل تصور القناع جورج دوميزيل (Dumezil) عندما تحدث عن فوكو قائلاً: "لقد كان يملك فناً عجيباً في لباس الأقنعة وفي تبديلها.." معنى ذلك أن الهوية للفرد لا تبنى بحسب فوكو على وحدة صماء للشخص لأن التعدد يسكنها.

لذلك نجد في منهجية فوكو أنه عندما يعود بعد فترة زمنية معينة إلى كتاب ألفه، تراه دائماً يحاول تغيير بعض معطياته بحسب الفترة الجديدة التي يعيشها. وأتذكر أنه في محاضرة ألقاها سنة 1971 في تونس عن الجنوب والحضارة بدأ تدخله قائلاً: "لو كتبت مؤلفي تاريخ الجنون الآن، سأكتبه بالطريقة التالية..." وبدأ يتحدث عن الجنون وعلاقته بالمجتمع وبالحضارة.

2 – فوكو والممارسة السياسية

لاحظ الكثيرون من مؤرخي حياة فوكو أن هناك على الأقل تحولاً يكاد يكون جذريا في ما يخص منزلة الممارسة فى الفكر الفلسفي الفوكودي. فقد كان قبل سنة 1968 لا يعير اهتماماً للعمل الاجتماعي والسياسي اليومي.

بل لم يكن يعتقد أن على الفيلسوف أن يكون ملتزماً، وقد نقشت هذه الإشكالية في الحوار الشهير الذي وقع بين فوكو وجان بول سارتر سنة 1966 إثر صدور كتابه "الكلمات والأشياء"، حتى أن سارتر قد اعتبر فوكو آخر حاجز تقيمه البرجوازية الرأسمالية ضد ماركس. زد على ذلك أن ميولات فوكو، بعد أن خرج عن الحزب الشيوعي الفرنسي سنة 1954 أصبحت عصر ذاك (فيما بين عامي 1954 و1965) تقترب من الوسط اليساري وقد شارك في لجنة الفلسفة في حكومة ديغول.

في تونس، اكتشف ميشيل فوكو معاني النضال اليومي للطلبة التونسيين وقد عايش أحداث 5 حزيران / يونيو 1967 ثم تفاعل في ما بعد مع تطور الأحداث الطلابية. وقد طردت الحكومة التونسية آنذاك بعض المتعاونين الفرنسيين ومن بينهم عالم الاجتماع لابساد. ومما لا شك فيه وبحسب شهادات بعض الزملاء الذين كانوا طلبة فوكو وقد كانوا من القياديين آنذاك، فإن دار فوكو بضاحية سيدى بوسعيد قد أصبحت مقراً لاجتماعاتهم المختلفة فيها يقومون بتحضير المناشير وكتابتها.

وفي حوار قدمه فوكو لمجلة الأزمنة الحديثة (Temps modernes) سئل عن غيابه عن أحداث أيار / مايو 1968 في فرنسا بأجاب بأنه كان غائباً بحكم ضرورة بقائه في تونس لأسباب مهنية، وأضاف قائلاً بأنه لم يعايش أحداث أيار / مايو الفرنسية بكل أجزائها، فإنه كان حاضراً آذار / مارس 1966 بتونس عندما خرج الطلبة إلى الشوارع. ويقول فوكو إن الفرق بين الحدثين شاسع لأن الطالب الفرنسي في حركة أيار / مايو 1968 يعرف حق المعرفة أنه في آخر اليوم سيعود إلى منزله سالماً، بينما لم تكن تلك هي حالة الطالب التونسي الذي هو عرضة إلى كل وسائل القمع، فاقتناعي أن هذه المعايشة للأحداث الطلابية من قبل فوكو كان لها أثرها الذي لا يستهان به في تغيرات ميشيل فوكو. تساءل مثلاً صديقه جورج دوميزيل عن أسباب هذا التحول ولم يجد الجواب المقنع، وأرجع الأمريكيون ذلك إلى جنسانية فوكو التي كانت لا تطيق الغطرسة. وذهب ديديه إريبون إلى أن صداقته مع دانيال ديفار الذي كان ماركسياً وماوياً هي التي كانت وراء تغيراته، بينما يصرح فوكو بأنه تفاعل كثيراً مع الأحداث الطلابية آنذاك بتونس.

على صعيد آخر، ومن خلال هذا الوعي الجديد، نجد أن ميشيل فوكو سيعطي للفلسفة تحديداً متصلاً بالواقع، وذلك لأول مرة في جريدة لابرس (La Presse) التونسية في نيسان / أبريل 1967 حيث يقول بأن الفلسفة تستطيع الآن أن تشخص الواقع الحالي الآني، وهي فكرة يعرف المختصون في فلسفة فوكو أنها ستكون طاغية في كتابه ، وأن فلسفة الحضور قد أصبحت شائعة في جامعات أمريكا في بركلي حيث تم إصدار مجلة مختصة في فلسفة فوكو بعنوان: تاريخ الحضور؟. إذن فبعد أن كان اهتمامه الفلسفي قد سلط على فترات تاريخية معينة كالكلاسيكية والأنوار والقرن التاسع عشر، تحول توجه الفكر الفلسفي إلى الآني وبذلك التحم بالنضال والالتزام. بل أصبح الفيلسوف في نظر فوكو ملتزماً وذلك ما قربه من سارتر، وهيأ لقاءهما في أيار / مايو 1968 وبعد أيار / مايو في الجامعة عندما اقترب من اليساريين الماويين، أو عندما أحدث فريقه النضالي حول السجون، أو عندما ساند نضال العمال، أو عندما ساند الثورة الإسلامية في إيران. فكما يقول اريبون إننا وجدنا في فوكو رجلاً آخر سنة 1969 – 1970، عندما

أصبح رئيساً لقسم الفلسفة بجامعة فنسان، ونسي أن يقول بأن فوكو قد كــان فــي تونس أستاذاً للفلسفة.

3 – موقف فوكو من القضية الفلسطينية

واسمحوا لي أن أختم الحديث في هذه اللحظة التونسية في فلسفة فوكو بموقفه من القضية الفلسطينية وهي النقطة الثالثة. لم يكن فوكو يعتقــد أن هنــاك مــشكلة أسمها فلسطين، بل كان يرى أن هناك لاجئين فلسطينيين يجب على البلدان العربية استيعابهم نهائياً. لكنه فيما بعد، بعد أن تعرف على مفكــرين تونــسيين وأجانــب، ولاسيما بعدما أصدر الطبيب لوران غاسبار في تونس: فلسطين: السنة الــصفر[4]، تغيرت نوعاً ما نظرته إلى فلسطين، بل ساند الماويين عندما كونوا لجان فلــسطين الباريسية، ولكنه لم يعترف بالثورة الفلسطينية، وبقي يعتبــر أن لإســرائيل حــق الاستيطان. ونعرف أيضاً أنه، بعد اتفاقيات كامب ديفيد، دعا مع جون بول سارتر، في منزله بباريس مثقفين يهوداً وعرباً وفلسطينيين إلى بلورة صيغ فكرية تــضمن حقوق الشعبين، وقد حضر هذا اللقاء ادوارد سعيد وكتب مؤخراً في جريدة لوموند عن هذا اللقاء الفاشل الذي حضره أيضاً جيل دولوز الذي لاحظ ســكوت فوكــو، فأسر إلى سعيد أن فوكو بقي مسانداً لإسرائيل، وأنه في خصام دائم معه حول هذا الموقف. ونحن نعرف أن دولوز وشاتلي كانا من المناضلين المــساندين للقــضية الفلسطينية.

الهوامش

(1) Didier Eribon, Michel Foucault, translated by Betsy Wing (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991).

(2) Jean Edouard Morére, ed., Des chercheurs français s'interrogent (Paris): Presses Universitaires de France, (1957).

(3) Michel Foucault, Les Mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines, bibliothéque des sciences humaines (Paris): Gallimard, (1966).

(4) Lorand Gaspar, Palestine, année o: dialogue israélo-arabe (Paris: F. Maspéro, 1970)

بول ريكور فيلسوف الغيرية

التكريم الذى أود أن أخص به الفيلسوف بول ريكور فى الأكاديمية التونسية المحترمة "بيت الحكمة" عبارة عن شهادة تتعلق بالإسهام الأساسى لفلسفة ريكـــور فى بلورة النص التأسيسي لكرسي اليونسكو التونسى الذى انتمى إليه . والذى سلط الضوء على فلسفة التعايش (*La Philosophie du virivr-ensemble*) .

أثناء كتابة النص التأسيس لهذا الكرسي انتهيت من ترجمة الحـــوار الـــذى خصنى به الفيلسوف بول ريكور سنة 1996 والذي تناول الإشكالية المعقدة حـــول الهوية والغيرية. الأمر الذى حملنى على الغوص مرة أخـــرى فـــى المـــشروع الفلسفى الكبير لبول ريكور من إجل إعادة طرح التساؤل المقلق : من نحن ؟ على ضوء ظروف المرحلة. بكل تأكيد ، فإن هذا التساؤل يمكن أن يترجم انـــشغالات الأيديولوجيين ، ورجال السياسة الذين يسعون لتجديد مثلهم التوجية محاولين إقنـــاع الجماهيرمن أجل حشدهم وتجميعهم ضمن " نحن " (Nous) تظل بحاجة مـــستمرة لتحديد مكوناتها.

ورغم أن جوابا سريعا وعمليا يمكنه أن يقنعنا من قبيـــل : نحـــن عـــرب ومسلمون إلا أنه يجب الذهاب بالتحليل بعيدا والتساؤل عمـــن "نحـــن" هنـــا والآن. ولذلك فقد استهديت بفلسفة الأمريكى رورتى (*Rorty*) الذى لخص إشكالية الهويـــة على النحو التالى :

أى موحد مثالى يمكننا إيجاده لتغدو مجموعتنا أقل من جماعة وأكثـــر مـــن جيش؟ ففى هذا الإتجاه نجد أن الإيديولوجى والسياسي وزعيم الحـــزب يحـــاولون تحديد مؤشرات الإنتماء من أجل التمييز وسط الجماهير بين من يستطيعون تشكيل قوة استراتيجية ، أو قوة سياسية ، أو مجرد جماعة ضغط. "فـــ "مـــن " *qui* هنـــا ليس لها من معنى إلا فى إطار ظرفية معينة وحركة إيديولوجية وسياسية : فكلمـــا كانت هناك أزمة هوية ناتجة عن ظرفية اقتصادية ، سياسية أو اجتماعية كلما أخذ هذا التساؤل بعد استراتيجيا ووجب أن يجد جوابا ناجعا من أجل النـــاس بغـــرض حشدهم تحت مجموعة من المثل والرموز . غير أن اســـتعمال رورتـــي لمعجـــم

عسكرى بدى لى غير ملائم دائما ، وغير ناجع ، مع أن السياسة والحرب ينتظمان فى أغلب الأحيان بشكل ثنائى.

بالإضافة إلى ذلك فإن سؤال: "من نحن؟" يستهدف، أبعد من هـذا الحـشد، وأبعد من ضرورة التعارف بين أصدقاء ، حلفاء و أعضاء نفس الحزب أو نفـس القضية، تحديد العدو . وبالتالى فإن " من نحن؟ " يمكن أن تتحول إلى : "من هـو عدوى؟". ولذلك فإن هذا الـسؤال إقـصائى بـشكل جـوهرى ، فمـن الناحيـة الأيديولوجية نجده يقسم الناس بين أصدقاء و أعداء كما يشتغل بشكل صراعى .

إذن فخطاب الهوية (*Le discors idenlitaie*) يعـد إقـصائيا بطبيعتـه فبرسمه لمجال الحشد والتجميع يقوم بتحديد الأخر كخصم بـل كعـدو، أو عـدو محتمل . فالوظيفة الأولى لخطاب الهوية باعتباره أيديولوجيا " يكمن فى ضـرورة التعارف بين أصدقاء، أى كل من يشاركون فى معركة سياسية على نفس الجانـب، وتحديد العدو. كل معسكر يحتاج إلى علامات ورموز، وشعارات، وخطـاب مـن أجل تجميع وحشد أنصاره وإقصاء الآخرين[1].

فالحل الذى نادى به رورتى يكمن ببساطة فى التخلى عـن سـؤال : "مـن نحن؟ " والإستعاضة عنه بسؤال : "*que somnmes nous?*" "ماذا نحـن ؟ " . إذا أردنا أن نتحاشى هذا الإقصاء ونحقق الـشمول فعـلا فـماذا ؟ هنـا *que* تستدعى "*qu 'eat – ce que*" وتتعلق بجوهر الأشياء . "مـاذا نحـن؟ " تحـددُ "النحن" بالنظر إلى باقى الأنواع مع التركيز على ما يشكل جوهر الإنسان . هنـاك إذن عودة إلى السؤال الكانطى: "ما هو الإنسان؟" وراء ما هو إيديولوجى وسياسى. وفى هذه الحالة فإن إطار الهوية يترك المكان للإطار الإنسانى كما تأخذ إشـكالية الغيرية مظهراً ميتافيزيقيا .

فرغم أن هذا التصور الذى قدمه رورتى يعد مضيئا إلا أنه لا يكفـى لحـل إشكالية الهوية . وهنا أتى فكر ريكور ليمدنا بأكبر إسهام . لقد طور ريكور هـذه الفكرة بشكل مغاير فى إطار منظور هيرمينوطيقى للزمانية مبرزاً أن إعادة تشكيل وتصوير الزمان بواسطة السرد يتكون مما يسمى " الهوية الـسردية " *ldentite*

عنصر أول اتضح لى أنه أساسى فى بحثى وهو أن هيئة أو شكل *noirrmative* الزمان يمر عبر سرد المؤرخ .

لكن ما يهمنا هنا هو أن هذه الهيئة والصياغة التصويرية التاريخية تتم داخل فضاء تجارب يحدث تعددية المسارات الممكنة وأفق انتظار يحدد مستقبلاً أضحى محققا. يجب القول أن تكوين هيرمينوطيقا الزمن التاريخى ينفتح حتما نحو فعل إنسانى ونحو حوار بين الأجيال والتأثير فى الحاضر..

الملاحظ أنه خلافا لما نعتقد دائما، فإن الهوية ليست "ماضوية" فهى ليست ذكرى بشكل حصرى، ولا تتجدر فقط فى التاريخ المؤرخن "(*histaie histaisante*) فالقصص أو الروايات، والآثار، والأطلال ليس لها من معنى إلا فى علاقتها بالحاضر.

لقد طور ريكور فى كتابه "الزمن السردى" "*Le temps raconte* " بشكل جيد المفهوم الهيدغرى للتاريخانية. فالهوية على المستوى التاريخانى تتكون من ثلاثة أفكار مركزية هى: امتداد الإنسان بين الحياة والموت، الوفاء للذات، والغيرية أو التحولية.

إذا كان مفهوم الوفاء للذات رغم كونه غير ثابت، يربط الكائن، بكيفية معينة بماضيه وحاضره فإن مفهوم التغيرية يربطه بالمستقبل. فالهوية بهذا المعنى ليست ما يسمح فقط ببعض الحيوية المرجعية للماضى مادام بإمكانها أن تتشكل كذلك عبر المشروع، عبر المستقبل باعتباره تحولا. يستبطن التحول فى نفس الوقت كل من القطيعة والإستمرارية والتفتح والتغيير مع الإحتفاظ بنفس الطبيعة . إذن ففى كل هوية يجب أخذ بعين الإعتبار هذا الفارق بالنظر إلى النموذج أو المثال، وبالنظر إلى مرجعية الماضى والوحدة الأصلية للكائن.. هذا ما قادنا للتأكيد على الخاصية الحركية للهوية التى تعد حركة تجعل الإنسان فى وضعية متجددة دوما بين جزع من مآل الموت والعدم من جهة وبين الفرح والإستمتاع بالحياة من جهة أخرى.

هذا التعريف الجديد للهوية بكونها، امتداداً، ووفاء للذات، وتغير وتحول يعطى للإختلاف والغيرية وظائفهما التكوينية فى الأنا. فالهوية ليست انغلاقا أو انطواء على الذات إنما بالأحرى، انفتاح، وفهم، وتواصل وفاعلية.

إن تواصل الإنسان مع ذاته ومع الطبيعة والحياة أو مع أقرانه تغدو فى هذه الحالة، العنصر المركزى فى هويته " *L ' ete – la, nous a appris Ricoeus,* *est l'etre – la auec*" إنه يوجد بالقرب من أشياء العالم ومع الآخر (*autri*) خارج هذا الإنفتاح فإن الهوية تغدو خطيرة اجتماعيا وسياسيا مادامت ستصبح بابا مشرعا للإقصاء وكل انغلاق. فى "الهوية السردية" هناك بكل تأكيد، عودة إلى الماضى لكنها عودة بغرض مراجعة احتمالاته وممكناته.

لقد شرح لنا فى "الزمان والسرد" بأن الهيرمينوطيقا التاريخية "تطمع إلى جعل انتظاراتنا أكثر تحديداً وجعل تجاربنا أقل تحديداً". ومن وجهة أخرى ورداً على السؤال الذى وجهته لبول ريكور فيما يتصل بما قد يتهدد جماعة تؤسس هويتها على السرد من انغلاق، فقد أجاب بالكيفية التالية: إن هوية جماعة معينة ليست بمنأى عن أزمات التشويه والتزيف لذلك ألح على القيمة التطهيرية (العلاجية) لفن السرد بشكل مغاير، والسرد بواسطه شخص أخر بدلا من سرد ذاتى التكوين " ولأن الأخر هو العنصر المؤسس للأنا. إن مقصد ريكور هنا ليس محض تاريخية، ولا محض ابستيمولوجيا تاريخية، وإنما مقصدا أنطولوجيا، غير أنها أنطولوجية الإنفتاح، الانفتاح على الإنتظار وعلى الوعد والانفتاح على الغيرية. هذا يترجم بكل تأكيد مفهوم كوجيتو مهشم.

فى الحوار و إنما كذلك فى الكتاب الجميل "الذات باعتبارها أخر" "*soi-même Comme un autre* " الذى استعاد كل المسار الفلسفى لريكور.. فى المفهوم الأول الخاصية الثابتة للموضوع تحاصر الهوية فى حالة من الإنغلاق والركود، فى حين أن جوهر الذاتية يسلم إلى الزمانية والوعد والحرية، إلى الوفاء للذات، بكيفية تجعل الهوية لا تحقق فى علاقة تخارجية مع الأخر، وإنما عبر انخراط واشتباك حقيقي مع الأخر ...

كل هذه الإشكاليات كانت بالنسبة إلى شديدة الإضاءة حينما أسست كرسي اليونسكو التونسى الذى أوضح دليله أن "الفلسفة تساهم أنطولوجيا فى إرساء هوية جامعة ومنفتحة على الإنسان المعاصر. لم تعد هوية الإنسان تتمظهر وتتكشف من

خلال أحادية معينة (ميتافيزيقية، أنطولوجية، دينيه، سياسيه، إثنيه...) إنما متغيرة ومنفتحة. و بهذا يمكن للإنسان أن يصبح المواطن الحقيقى لمجتمع من المجتمعات.

هنا أيضا فى هذا التصور الأصيل للمواطن، فقد أسعفتنا فلسفة ريكور إلى حد بعيد. لقد جعلتنا من الممكن أن ننظر إلى التعايش كموضوع للتفكير الفلسفى. الذى يستدعى فى نفس الوقت نتائج هذا التصور المنفتح للهوية والغيرية، وكذا مختلف النقاشات حول الفلسفة فى مدينه *(ate)* رولس *(Rowls)*، هابرماس *(Habermas)*، رورتى *Rorty*، إلخ. وحول ما يمكن تسميته، تجاوزا، بالفلسفة متعددة الثقافات. إن مختلف الأعمال البحثية لفريقنا فى كرسى اليونسكو التونسى تحاول أن تجيب علىَ ضرورة العمل من جديد على الكونى حتى لا يغدو متجاوزا ولا محرفا بفعل هذه الظرفية العنيفة القائمة على الإقصاء.

الأمر، إذن، يتعلق بحوار بين ثقافات مختلفة لكنه لقاء يقول ريكور في "التاريخ والحقيقة".. يجيب ألا يكون قاتلا بالنسبة للجميع. كيف تتم إذن هذه المثاقفة؟

إن فكرة ريكور، بهذا الصدد باللغة الإضاءة يمكن تلخيصها فى مفهوم الإبداعية والخلق. فهي ثقافة حية وفى نفس الوقت وفية لأصولها. وفى حالة إبداعية وخلق على صعيد الفن والأدب، والفلسفة. وكذا على الصعيد الروحى . قادرة على تحمل لقاء الثقافات الأخرى . ليس فقط تحملها وإنما إعطاء معنى لهذا اللقاء " ثم أضاف " إننى مقتنع بأن عالما إسلاميا استعاد حركته من جديد، وعالما هنديا أحدث بوساطاته القديمة تاريخا فتيا، لها مع حضارتنا وثقافتنا الأوروبية هذا التقارب النوعى الذى يعدون خالقيه جميعا.

شكراً بروفسور ريكور على هذه المعانى والتوجهات المشتركة، شكراً على هذا الكرم الذى جعل من الفلسفة فضاء الانفتاح على الإنسانية بامتياز..

الهوامش

[1] Jean Bachher , "Qui est-ce que l ideologie " idees / Gallim Paris 1976, p : 64

البحوث الفلسفية في الجامعة التونسية

فتحى التريكى(*)

ليس من السهل التطرق إلى قضية البحث الفلسفي بالجامعات التونسية وإلى إنتاج الباحثين والأساتذة التونسيين الجامعيين فى هذا الاختصاص لأن المعطيات الأولى من تجميع للوثائق وتنظيمها وتاريخها وترتيبها، لم تتوفر بعد للباحث الذي يريد التعرف بدقة على نشاط البحث الفلسفي فى الجامعة. ومع ذلك لابد الإشارة هنا إلى أن بعض المراجع والدراسات والوثائق فيما يخص تدريس الفلسفة عامة بتونس، قد تكون مفيدة لأننا نجد فيها معلومات مهمة فى تاريخ البحث الفلسفي وارتباطه بالميدان البيداغوجي عامة. ونذكر هنا بالخصوص كتاب حول تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي فى الوطن العربي[1]. وهو في أصله مجموع أعمال ندوة خبراء اليونسكو بمراكش سنة 1987. وقد نشرت شخصياً مقالاً تعرضت فيه إلى تدريس الفلسفة عموماً بتونس وإلى الأبحاث الفلسفية فى الجامعة التونسية. وقبل ذلك قد أصدر المعهد القومي لعلوم التربية بتونس سنة 1982 كتاباً من إعداد جماعة من الأساتذة بعنوان تدريس الفلسفة باللغة العربية فى تونس، وقد أعد ثلة من الجامعيين فى أوائل التسعينات دراسة عن وضع الفلسفة بتونس من خلال استمارة قام بها اليونسكو حول "الفلسفة والديمقراطية".

– الموقف الثقافي العام إزاء الفلسفة:

لا يمكننا الحديث عن البحوث الفلسفية دون التعرض ولو بإيجاز إلى الموقف الثقافي العام إزاء الفلسفة لتحديد مكانتها وإبراز غايتها فى تطور الفكر عامة. ونحن نعرف أن حركة النهضة فى تونس – منذ أوائل القرن الحالي – قد دعت إلى الاقتباس من الغرب وإلى نقل المناهج العلمية للنهوض بالمجتمع العربي الإسلامي حتى يعيدوا إليه مجده القديم. فقد عرفت مثلاً مؤسسة التعليم الزيتوني (الجامعة الزيتونية فى الشعبة العلمية القديمة تدريس العلوم الفلسفية التى تتضمن دراسة المنطق وآداب البحث والمناظرة وعلم النفس والأخلاق[2] ولكن هذه المواد

(*) كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية – جامعة تونس الأولى.

الفلسفية لم تكن أساسية فى البرنامج العام، بل اقتصرت غايتها فى تعليم الجدل وحماية العقيدة والرد على الخصوم. ذلك ما دعا الطلبة الزيتونيون فى حركتهم الإصلاحية التي ظهرت سنة 1910 وتواصلت حتى سنة 1920، إلى المطالبة بتدريس الفلسفة بجميع موادها بجانب تدريس العلوم الصحيحة. وفي السنة الدراسية 1949 – 1950، قامت الحركة الطلابية آنذاك بإصدار ميثاق ذات ستة عشرة نقطة منها المطالبة بإحداث شعبة للدراسات الفلسفية فى صلب الجامعة الزيتونية وكان من نتائج هذه الحركة الإصلاحية تأسيس شعبة عصرية بالمعهد الخلدوني حيث تم تدريس الفلسفة فى السنة الأخيرة على غرار ما كان معمولاً به بالنسبة إلى شهادة البكالوريا فى النظام الفرنسي وفى النظام الصادقي.

إلا أن ذلك لم يكن كافياً للنهوض بالفلسفة وإعطائها مكانتها اللائقة فى مجال التفكير والتعليم والبحث، ولم تلعب دورها الفعال فى تنوير الأفكار وتطوير النقد وتوضيح السبل، فى الجامعة الزيتونية[3] لهذا سنرى الفلسفة تلعب دوراً أكثر فعالية فى المدرسة الصادقية التي كانت تدريس باللغة الفرنسية المواد العلمية والفلسفية[4] وقد كان للصادقيين دور فعال في النهضة العربية الإسلامية بالبلاد التونسية وليست الفلسفة غريبة فى تطوير مناهج البحث التي أدت إلى تركيز حركة إصلاحية على مستوى السياسي والثقافي والتى مازلنا نعيش مستتبعاتها إلى يومنا هذا.

فقد كانت إذن عناية المثقفين المتخرجين من التعليم المدرسي الصادقي بالثقافة الفلسفية والعلمية عنوان تحضرهم وحداثتهم وشعار ممارستهم السياسية والاجتماعية، وقد قام جيل الاستقلال بتعميم تدريس الفلسفة فى السنوات النهائية على شعب الآداب والعلوم والرياضيات، وإحداث شعبة الفلسفة في الجامعة التونسية، وذلك بعد توحيد النظام الزيتوني والنظام الصادقي ولعل أصحاب القرار قد شعروا بحاجة الثقافة العربية إلى لقاح جديد يصلها بالتقدم العلمي والتقني وبالتفكير الفلسفي الذي حررها من بوتقة التقليد والاعتقاد والظنون. وقد لعبت مجلات تونسية دوراً فعالاً فى تركيز هذه الحداثة فى التفكير، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، مجلة المباحث ومجلة الفكر ومجلة عبقر ومجلة التجديد وغيرها.

على أن ذلك لا ينفي أن حركة النهضة الثقافية في تونس قد تميزت بطابعها الأدبي والإبداعي، إذ أننا نلاحظ في أدب بعض المفكرين ومضات فلسفية تدل على

تأثرهم العميق بالدراسات والمباحث الفلسفية. ومع ذلك فقد تطورت الفلسفة في أواخر السبعينات نتيجة تخرج جيل جديد من الجامعة التونسية وعودة الوفود من الطلبة الذين درسوا الفلسفة في الجامعات الفرنسية ونجد ذلك في تكوين الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية[5] وتكوين حلقات بحث ودراسة في النوادي الثقافية كنادي الفلسفة[6] في نادي الطاهر الحداد، أو حلقة الدراسات الخلدونية[7] أو "وحدة الدراسات الفلسفية" في المعهد القومي لعلوم التربية[8] وغيرها، وكما تكونت في الثمانينات في بيت الحكمة فرق بحث ساهم فيها الفلاسفة مساهمة كبري. ففي فريق الحداثة[9] يتم الاتصال بين الأخصائيين في الفلسفة والأخصائيين في الآداب، وفي فريق تاريخ العلوم عند العرب[10] الذي أشرفت عليه شخصياً يلتقي الفيلسوف بالعلميين وبذلك وجدت ولأول مرة في تونس روابط واهتمامات متبادلة فيما بين الفلاسفة من جانب والعلميين من جانب آخر.

ويعزي هذا النشاط الفلسفي طبعاً إلى تعريب الفلسفة الذي تقرر في تونس سنة 1975، ولكنه يعزي أيضاً إلى حركة النهضة التونسية التي حاولت تحكيم العقل والعلم في إصلاح المجتمع، لأننا لا نعتقد أن "المرحلة الاستعمارية"[11] (1948-1956) في الدراسات الفلسفية، كانت مرحلة عقيمة، بل بالعكس من ذلك كانت الفلسفة تدرس في الأقسام النهائية بمقدر 11 ساعة في الأسبوع (9 ساعات مخصصة للفلسفة العامة وساعتان ومخصصتان للفلسفة الإسلامية)، وقد لعبت بذلك دوراً فعإلاً لتنوير العقول وتغيير المواقف إزاء الحياة الاجتماعية وتحرير العقل من قيود التقليد الأعمي. فلا عجب إذن إن يأخذ خريجو التعليم الزيتوني والصادقي على السواء على عاتقهم حركة تحديث الحياة الاجتماعية في تونس والنضال ضد مناهج الحياة البالية وذلك بالانفصال عن الطابع التقليدي للممارسات التعليمية والاجتماعية والسياسية. وتعريب الفلسفة لم يكن في حقيقة أمره إلا وسيطاً لهذا النشاط وبلور المفاهيم وركز البحث الفلسفي في المجتمع.

يتبين من كل ذلك أن النهضة الثقافية في تونس قد تكون مدينة نوعاً ما إلى مساهمة الفلسفة في التكوين العام للأجيال. وهذه حقيقة لم ننتبه إليها كثيراً. إذ أن تدريس الفلسفة في الثانويات ومنذ النصف الثاني من القرن المنصرم وما نتج عن ذلك من تشجيع للتنوير الفكري وتعليم المناهج في الدراسات والبحث. لهذا نلاحظ

أن الثقافة التونسية الحديثة إزاء الفلسفة موقفاً إيجابياً عموماً.

- **الفلسفة فى التعليم العالي:**

لا نستطيع الفصل بين البحث الفلسفي العلمي وتعليم الفلسفة لاسيما على مستوى التعليم العالي، ولذلك سنحاول تقديم بعض المعطيات حول تدريسها في شعب التعليم العالي فحتى حدود سنة 1986 كان عدد الباحثين الجامعيين في شعبتي الفلسفة بجامعة تونس والوسط لا يناهز الـ 25 مدرس، مقسمين إلى 18 مدرس بكلية الآداب والعلوم الإنسانية آنذاك بتونس و6 بكلية الآداب بالقيروان. أما الآن فقد أنضاف قسم آخر للفلسفة بكلية الآداب بصفاقس نة 1988 وقسم جديد بكلية الآداب بمنوبة سنة 1998 وأصبح عدد المدرسين يزيد عن السبعين باحثاً، أما إذا أضفنا إلى هؤلاء الباحثين الذين يعملون خارج هذه الكليات المذكوره أعلاه، فإن العدد سيقترب من التسعين باحثاً.

- **الأبحاث الفلسفية المنشورة:**

سوف لن أتحدث عن الأطروحات والرسائل الجامعية في الميدان الفلسفي وعددها لا يستهان به وهي جديرة بالتحليل والدراسة، إلا أنني سوف أتحدث فقط عن الإنتاج الفلسفي المنشور بما في ذلك الأطروحات التي نشرت لباحثين تونسيين يعملون داخل الوطن. كذلك سوف لن أشير إلى منشورات التونسيين الذين يعملون في جامعات ومراكز بحث أجنبية، وهي كثيرة الأهمية أيضاً ولكن المجال هنا لا يسمح بذلك وهمنا تقديم إيضاحات حول المنشورات الباحثين التونسيين العاملين بتونس.

فالملاحظ أن إنتاجنا الفلسفي لا يزال في حاجة إلى التدعيم لأن البحوث الفلسفية مازالت مرتبطة ارتباطاً يكاد يكون كلياً بالتعليم وتدريس الفلسفة. إذ أننا نجد من جملة الكتب الفلسفية التى صدرت عن تونسيين في تونس ما بين سنة 1956 وسنة 1986 (64 كتاباً)، 17 كتاب موجهة إلى التلامذة بصفة مباشرة أي بنسبة 26.56% إذا أضفنا إلى ذلك بعض الكتب النظرية والترجمات التي تتوجه أساساً إلى التلامذة والطلبة، تزداد هذه النسبة لتصل إلى ما يزيد عن 50% وهذا ما

يعني أن البحث لم يتطور كما يجب وأنه بقي عنصراً معينا للتدريس فقط. نلاحظ أيضاً كنتيجة لما تقدم أن كتب تاريخ الفلسفة تأتي فى المرتبة الأولى من حيث اهتمام المؤلفين والباحثين إذ أن عدد الكتب فى هذا المجال 19 (14 في الفلسفة الإسلامية و5 في الفلسفة الغربية) بينما لا يتجاوز عدد كتب الفلسفة العامة 10. (أنظر جدول 1) (ع: عربية، ف: فرنسية).

جدول رقم (1) إحصاء الكتب الفلسفية التى صدرت عن تونسيين فى تونس (1956-1986) [12]

نوع الكتاب	الدراسات		الترجمات		التحقيقات		الكتاب المدرسي		الجملة		المجموع العام
لغة الكتاب / المجال	ع	ف	ع	ف	ع	ف	ع	ف	ع	ف	
الفلسفة العامة	2	2	4		0		2		8	2	10
فلسفة غربية	1	1	1				2		4	1	5
تاريخ الفلسفة											19
فلسفة إسلامية	9	2			1		2		12	2	14
بستمولوجيا	4	1	4				4		12	1	13
فلسفة سياسية	8	1	2				2		12	1	13
متفرقات	3	1					5		8	1	9
الجملة	27	8	11	0	1	0	17	0	56	8	64

الجدول رقم 1 إحصاء الكتب الفلسفية التي صدرت عن تونسيين في تونس (1956-1986)[12]

إلا أن هذه الأعداد قد تطورت في العشرية الأخيرة لتتجاوز المائة كتاب تقريباً. ففي الفلسفة الغربية مثلاً قد تضاعف هذا العدد مرتين، إلا إن الظاهرة الملفتة للانتباه في هذه العشرية الأخيرة تتمثل في أن الباحث التونسي في الفلسفة بدأ ينشر خارج تونس. فقد نشرت 5 كتب بفرنسا باللغة الفرنسية وكتاب بألمانيا باللغة الألمانية وما يزيد عن عشر كتب فى المشرق العربي وثلاث كتب بالمغرب، وكلها التونسيين يعملون حالياً بالجامعات التونسية.

والملاحظ أيضاً أن الكتابة باللغة الفرنسية مازالت تأخذ مكانة مرموقة في البحوث الأكاديمية والأطروحات. ففي الإحصاء الذي قدمته منذ حين للكتب الفلسفية التي صدرت عن تونسيين يعملون بتونس من سنة 1956 إلى سنة 1986، نجد أن هناك 8 كتب من جملة 64 كتيب بالفرنسية. وقد تضخم هذا العدد حالياً، وهي كتب كثيراً ما كانت فى الأصل أطروحات جامعية نوقشت بتونس أو بفرنسا.

بينما الأبحاث التي تهم التعليم المدرسي أو العالي جاءت فى معظمها باللغة العربية. لكن ظاهرة الكتابة باللغة الفرنسية ستكون المهيمنة تقريباً فى نشر المقالات العلمية التي صدرت في المجلات والمنشورات التونسية المختصة.

فقد أحصينا 31 مقالاً بالفرنسية من جملة 89 أى بنسبة 34.83% فى الفترة ما بين 1975 و1985. أما المقالات العلمية الأكاديمية التي صدرت عادة من كراريس تونس ومنشورات مركز الدراسات والأبحاث الاجتماعية والعلمية بتونس ومجلة أبلا والمجلة التونسية للدراسات الفلسفية، فكثيراً ما تأتي باللغة الفرنسية، فقد أصدرت مجلة كراريس تونس مثلاً في نفس الفترة 14 مقالاً بالفرنسية ولم تصدر إلا مقالا واحداً بالعربية. إلا أن هذه الأعداد تطورت تطوراً ملحوظاً فى العشرية الأخيرة ليتضاعف مرة ونصف تقريباً أى بزيادة 129 مقال تقريباً صدرت فى المجلات التونسية والأجنبية. واكتساح النشريات الفرنسية والألمانية والعربية ظاهرة ملفتة للانتباه العالمية، وبدأ الباحثون يقدمون عروضهم ودروسهم فى الجامعات الفرنسية والأمريكية والكندية واللبنانية والمصرية.

الجدول رقم 2: إحصاء المقالات الفلسفية التى صدرت عن تونسيين فى المجلات والمنشورات التونسية المختصة (1975-1985)

اسم المجلة	اللغة		الجملة
	عربية	فرنسية	
كراريس تونس (Cahiers de Tunisie)	1	14	15
الحياة الثقافية	16	0	16
منشورات مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية	12	9	21
إبلا (I. B. L. A)	0	2	2
المجلة التونسية للدراسات الفلسفية (1986-1983)	29	6	35
الجملة	58	31	89

الجدول رقم 2: إحصاء المقالات الفلسفية التي صدرت عن تونسيين في المجلات والمنشورات التونسية (1975-1985).

ويمكن أن نستخرج بعض النتائج من هذا الوضع الذي عليه البحث الفلسفي في تونس:

1 – إن نسبة الباحثين التونسيين في الفلسفة ضئيل بالفروع العلمية الأخـرى كالعلوم الاجتماعية والإنسانية أو كالعلوم التقنية، فنسبة البـاحثين فـي الفلـسفة لا تتجاوز 2% إلا قليل من جملة الباحثين القارين والموظفين للتعليم العالي. ولابد أن نستنتج أنه بقدر ما تكون هذه الظاهرة إيجابية في حد ذاتها فإنها تدل على الاهتمام الذي تحظي به العلوم الصحيحة في بلد نام بقدر ما تكون خطيرة لأنها ستنتج حتماً علميين قادرين لا محالة على القرار العلمي ولكنهم عاجزون عن التفكيـر العقلـي الذي يميز بين المواقف الأيديولوجية والممارسات العلمية، فالمجتمع الذي لا يتطور فيه الباحث الفلسفي هو مجتمع تلعب باختياراته الكبرى مواقف أيديولوجية – فالعلم لا يكتسب نجاعته القصوى إلا إذا اصطحب بالفكر الفلسفي البناء.

2 – إن حركة التعريب في البحث العلمي الفلسفي مازالت بطيئة، ومازالـت الأبحاث الفلسفية تصدر غالباً باللغة الفرنسية، ومازالت الأطروحات الجامعية تعـد في غالبها باللغة الفرنسية، بل إن بعض الأسـاتذة المـشرفين يـشترطون اللغـة الفرنسية كضرورة للبحث وحتى للانتداب في سلك الباحثين والمدرسـين، وهـي ظاهرة سيكون انعكاسها خطيراً على تطور البحث العلمي الفلسفي عامة. فبقدر ما أن التفتح على اللغات ضرورة ملحة لاكتساب المعارف والتقنيات بقدر مـا يكـون البحث فاعلاً إذا ما كتب باللغة الوطنية.

3 – البحث الفلسفي بتونس بالرغم من قلته يحظي باحترام العائلـة الفلـسفية العالمية لمتانته ودقة معلوماته وحذره واحترامه للقواعد العلمية وعدم انسياقه فـي الثرثرة الأيديولوجية والانزلاقات السياسية والحشو والاستسهال. ولـذلك تعـددت فرق البحث بين الجامعات التونسية والجامعات الأوربية والأمريكية. فنعـد أربـع فرق مع جامعات فرنسية وفريق مع جامعة ديوك الأمريكية. وقد اختارت اليونسكو أخيراً تونس عاصمة فلسفية للعالم العربي وأحدثت فيها منبراً للدرس والبحث.

جدول رقم 3: توزيع الباحثين القارين حسب الاختصاص[13]

المواد	الباحثون القارون بوزارة التعليم العالي		نسبة الباحثين في الفلسفة
	العدد	النسبة	
الفلسفة	35	2.45	-
العلـــــوم الاجتماعيــــة والإنسانية [14]	366	25.67	9.56
العلوم الصحية [15]	751	52.67	4.66
التقنية [16]	247	19.21	12.77
المجموع	1426	100	2.45

جدول رقم 3: توزيع الباحثين القادرين حسب الاختصاص[13]

4 – إلا أن تطوير المناهج الفلسفية العقلية الصحيحة وربطها بقضايانا الاجتماعية وأداء رسالة تنويرية كلها، لا تستقيم إلا بإيجاد معهد تجري فيه البحوث العلمية والفلسفية، لأن البحوث الحالية فى مجملها مدرسية أكاديمية تحت رعاية المؤسسات الجامعية، وهي بذلك – كما بينا – لا يمكن إلا أن تكون عنصراً متمماً للدروس الفلسفية. هذا المعهد هو الذي سيقيم تسهيلات هامة للباحثين في مجال الحصول على الوثائق والمعلومات والمبادلات الدولية بشأن الدراسات الفلسفية الجارية، تلك التسهيلات والمبادلات التى تكون تقريبا منعدمة الآن، وإن وجدت فهي تأخذ شكل المبادلات بين مؤسسات التعليم فقط.

5 – ومعنى ذلك كله أن الواجب يحتم علينا إذا ما أردنا بناء مجتمع عصري مبني على تكتل شديد بين إيجابيات انتفكير العلمي والعمل التقني وحرية الإبداع الفني، أن نقوم برعاية البحوث الفلسفية التنويرية وإعطائها حقها فى النقد والتوضيح والتشخيص والتحديد والتنظير. فمستقبل الفلسفة في تونس – حسب هذه البيانات والمعطيات – لن يكون مجدياً وفعالاً ما لم يتم تشجيع البحث الفلسفي في التعليم العالي حسب قاعدة العقد العلمي لتربية الجيل الجديد تربية علمية نقدية وإنسانية عامة تفتح عقله وتنمي شخصيته.

6 – يجب تنويع مجالات البحث الفلسفي وربطها بقضايا العصر حتى لا يكون البحث تكراراً لما نعرفه. صحيح أن البحث فى تاريخ الفلسفة هام جداً ولكن التوجه إلى قضايانا بفكر تنويري فلسفي أهم وأنجح إذا ما أردنا الخروج عن دائرية

المحاكاة للفكر الغربي والانبهار به. وقناعتي أننا مازلنا نواجه الثقافات الغربية بأدوات وتقنيات غير متطورة هي أقرب إلى معطيات ثقافة القرون الوسطي، خالية من الفكر العقلي وخالية أيضاً من ركائز الفكر السياسي والاجتماعي الذي يقوم على الحريات واحترام الفرد. أما الفلسفة فهي تكاد تكون غائبة عن الساحة الثقافية منذ جرى تكفير الفلاسفة (من تمنطق فقد تزندق). فتنويع مجالات البحث الفلسفي قد يبرز تصوراً للفلسفة منفتحاً على الإنسان عامة وعلى كيفيات تمظهراته المجتمعية وإمكاناته الموضوعية وإبداعاته، وحتى يكون هذا التصور متماشياً مع المعطيات الواقعية ومستلزمات التغيير الذي نصبو إلى أحداثه في ثقافتنا ومجتمعنا، يجب على الفلسفة أن تتغذي من العلوم الحالية ومن تطوراتها على الصعيدين المعرفي والتقني وأن تستعمل أدوات العصر، كما يجب عليها أن تحرك السواكن والوعي وترفعهما إلى مستوى الفهم النظري والمبادئ المعيارية للعمل السياسي والسلوك الإخلاقي.

الهوامش

(1) دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.

(2) انظر تدريس الفلسفة باللغة العربية في تونس، إعداد جماعة من الأساتذة، المعهد القومي لعلوم التربية، تونس 1982.

(3) د. عبد المولي، الجامعة الزيتونية والمجتمع التونسي، تونس أنظر أيضاً مجلة أبلا، عدد 16 ، سن 1953.

(4) أنظر أحمد عبد السلام. Sadiki et les Sadikiens, CERE, Productions, Tunis, 1975.

(5) تأسست الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية في 19 جانفي 1981، وتكونت أول هيئة قانونية يوم 30 نوفمبر 1981 – آخر العدد الأول من المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، تونس، مايو 1983.

(6) نادى الفلسفة بنادي طاهر الحداد الثقافي ساهم في تكوينه وتنشيطه ميشال فوكو عندما كان يدرس بالجامعة التونسية في السنة الدراسية 1967-1968. ثم قام بالإشراف عليه عبد الوهاب بوحديبة، ولكن نشاطه قل في المدة الأخيرة نتيجة تواجد نشاطات فلسفية في الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية.

(7) حلقة الدراسات الخلدونية تأسست بدار ابن خلدون بتونس العاصمة سنة 1984 وأشرفت على ملتقي ابن خلدون الأول في ديسمبر 1985.

(8) وجددت في أوائل الثمانيات فى المعهد القومي لعلوم التربية ووحدة الدراسات الفلسفية. أشرف عليها المتفقد الأول لتدريس الفلسفة، ومن مهامها تقييم تدريس الفلسفة بتونس. وقد اصدرت كتاباً حول تدريس الفلسفة باللغة العربية فى تونس (1948-1981) وقد كان يشرف آنذاك على المعهد الأستاذ المنجى الشملي.

(9) تكون فريق الحداثة فى المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات ببيت الحكمة سنة 1985 وضم هذا الفريق مختصين في الفلسفة وفي الآداب وأصدر مقالات متنوعة حول مفهوم الحداثة (نشرات تجريبية).

(10) تكون فريق تاريخ العلوم عند العرب فى المعهد القومي لعلوم التربية سنة 1986-1984 وأشرف على ندوته الأولى سنة 1984 وفى سنة 1985 تحول هذا الفريق إلى بيت الحكمة ونظم ندوته الثانية (وكانت على مستوى عالي) فى أوائل سنة 1986، ونظم هذا الفريق مختصين في الفلسفة والرياضيات والفيزياء.

(11) ربما آن الأوان للعودة إلى هذه الفترة الهامة (المرحلة الاستعمارية) فى تاريخ تدريس الفلسفة بالأقسام الصادقية ودراستها دراسة موضوعية – لأننى أعتقد أنها مرحلة تكوين الأجيال التى سنجدها بعد الاستقلال فى مناصب هامة من المؤسسات الحكومية وغير الحكومية، بل هي المرحلة التى دفعت الأجيال المثقفة إلى النضال ضد الاستعمار بالقلم والسلاح والنضالات النقابية والسياسية ولعل هذا هو السبب فى أن تسميتها بالمرحلة الاستعمارية قد يدخل بعض الغموض فى الأذهان.

(12) المصدر: إحصاء الأستاذ طاهر بن قيزة. الجمعية التونسية للدراسات الفلسفية.

(13) المصدر: إحصائيات الموظفين للتعليم العالي وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – السنة الدراسية 1986/1985.

(14) تضم علم الاجتماع والجغرافيا واللسانيات وعلم النص وعلم الاقتصاد.

(15) تضم الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والرياضيات والفيزيولوجيا وغيرها ولا تضمه الباحثين فى الطب.

(16) تضم الهندسة المعمارية والهندسة العامة وهندسة المياه والكهرباء والميكانيك.

استراتيجية الهوية(*)(1)

يفرض حضورنا في العالم كمثقفين، أن نعيد تفكير جهازنا المفاهيمي والتصوري الذي نستعمله من اجل أن نعرف أنفسنا ومحيطنا. لذلك فأن هذا الكتاب يريد أن يكون وسيلة وأداة للحوار من اجل تجديد مفهومنا للهوية وتصورنا أو تمثلنا للحياة الجماعية أو المدنية. لذا، سألنا مجموعة من الأفكار التي تتصف بالإجرائية في عملية تحكمنا في العالم، مثل : الحداثة والتقليد والهوية والحرية والديموقراطية والنقد والثقافة والأمة والإسلامية والاسلاموية والعولمة ..الخ.

همنا الأكبر أن نشارك في تجديد هذا الجهاز المفاهيمي، لكي نستطيع التحكم في تاريخنا الحاضر. أن هذا التجديد ضروري، لأنه من غير الممكن أن نشارك في فهم الفضاء الجديد ، الذي نعيش فيه، فضاء التواصل الحي والكوني، أو الفضاء السبرأني بحسب عبارة بيار ليفي[2] بمفاهيم عتيقة ومعرفة متهافتة.

الهوية يمكن اعتبارها كجزء من هذه المفاهيم العتيقة، اذا لم نجدد معناها في هذا الفضاء الجديد المكتشف بوسائل متعددة ومختلفة، والذي هو موضوع تغيرات كثيرة. من المؤكد، أن الأنسأن هو دائما أنسأن ثقافة معينة. هويته تتشكل بشكل خاص في اطار أنتمائه الى ثقافته الأساسية. ولكن الأنسأن، هذا الكائن العاقل، يستعمل ، وسائط ووسائل تكنولوجية مختلفة، في فضائه المحيطي وزمانيته أو انيته. أنه يقيم اذن تكاملية ضرورية بين الهويات المختلفة حتى أننا لا نستطيع أن نتحدث حاليا، في الوسط الجديد من التواصل والاجتماع الا على الأنسان بوصفه كائناً ثقافياً. ينتج عن هذا شكلين من التمشي، ومقاربتين ممكنتين للهوية:

المقاربة الأولى قائمة على فهم ذاتي، تعطي امكانيتين لموقفين متكاملين. الأولى يأتي من البلدان حيث الثقافة اتخذت طابعاً كونياً، و تتمظهر في ارادة الغلبة و الهيمنة والاستغلال الاقتصادي والسياسي. والأخرى هي الثقافة التي يقال عنها ثقافات "اتنية أو عرقية" أوالتي تاخذ طابعا دفاعيا وتنتظم في مقاومة يمكن أن تأخذ شكلا عنيفا.

المقاربة الثانية موضوعية تربط الهوية بالعقل في بعديه العالمي والمتفتح.

(*) ترجمة الدكتور الزواوي بغورة.

في هذه الحالة، تعبر الهوية عن وفاء لذاتها، وتنمو وتتطور أنطلاقا من حدث مؤسس لعهد جديد "كالوحي على سبيل المثال" والذي يمتد الى المكونات المعاصرة، مارا بمجموعة من الاحداث المرجعية. في هذه الحركية للواقعة التاريخية، الإنسان لا يتجدد بثباته، وأنما بوفائه لكينونته في العالم والذي لا يمنعه من التغير والتكيف مع تغيرات اشكال الحياة والمحيط. من هنا فأن العنصر الثاني في تحديد الهوية بمعناها الثاني ليس اكثر من التغير الذي كان موضوع مناقشة في هذا الكتاب. فعلا فأننا اذا قلنا مع "هيدجر" أن الكائن لا يتكون من ماضيه فقط، لأنه كائن للمستقبل، أو كائن موجه للمستقبل الذي "يصبح ذاته أو هو نفسه"[3]، المستقبل والعودة إلى الذات، يشكل إذن مضمون المقاربة الجديدة للهوية، والتي تعطيه على المستوى الفردي والجماعي والثقافي مشروعية، ودوراً استراتيجيا في حاضرنا.

التأكيد على الهوية لا يجب اعتباره بمثابة انطواء على الذات، وانعزال سلبي وموقف رجعي، ولكنه كيفية للتموقع والتموضع في العالم، والذي بعودته النشطة إلى الذات يأخذ بعين الاعتبار تغيرات المحيط والمستقبل الكائن في الإنسان.

ولكن هنالك دائما خطر انزلاق الهوية، حتى في ظل هذه المقاربة، نحو الهووية "**نزعة الهوية**" التي هي تعبير أيديولوجي وسياسي لانطواء هووي Identitaire ... يجب القول أن ضعف الإنسان يجعله موضوع كل تطرف. لا شيء يمكن أن يكون نهائي في تموقعه وفي محيطه. الإسلام ذاته يمكن أن يتحول إلي الإسلامية عندما تقتضيه الظروف، و الاسلامية كما بينا توجد دائما في وضعية عابرة وغير نهائية. وزد على ذلك فأن التاريخ المتحرك للإسلام يمكن أن يقرأ بوصفه نوعا من التذبذب بين الاسلامية والاسلاموية، وجهود مفكري الإسلام سواء كانوا علماء أو فلاسفة أو مفكرين كانت دائما محاولة للحد من التطرف.

من الضرورة أن نبقي في فعلنا وعملنا، على خط التحريض الذي يحاول أن يبقي مفاهيمنا في حدود العقل، وممارستنا في حدود المعقولية. هذا الخط التحريضي يجب أن يكون قائما أو مؤسسا في نظرنا على مقدرة الإنسان على نقد فكرة وإمكانية أن يسيّر بشكل حسن حياته ومحيطه. النقد والمعقولية متراسين أو جدارين للإنسان الهش والجريح والثلوم وبهما يستطيع الوقوف ضد الأنزلاقات والتحولات التي تصيب هويته. أن جذرية النقد تلك الذي يمكن أن يؤدي الى

العدمية والعبث يمكن أن يصحح بأفعال المعقولية، مثل العقل والحذر والخيال. وأن الاتجاه نحو الاعتزال والعزلة التي يمكن أن تدل عليه المعقولية، يمكن أن تصحح بحدة النقد وقوة الحكم .

أن المجتمع الذي لا يسمح بتفتح قوة النقد النظري، هو مجتمع محكوم عليه عمليا، أردنا أم لم نرد، بالتطرف. من اجل هذا ساندت في هذا الكتاب فكرة، أنــه يجب أن نطور في مجتمعاتنا الحرية والثقافة النقدية والعقلانية والمعقولية من اجل أن نستطيع الثبات في الحداثة. فمن دون الديموقراطية، ومن دون قوة العقل النقدي والمعقولية، تتحول الهوية إلى نزعة سياسية وأيديولوجية في الهوية والإسلام إلــى الإسلامية والأيديولوجية إلى شمولية.

بالعقل النقدي نستطيع الاتصال بالكوني من دون المرور بالشمولية ومن دون الخضوع إلى كونية أحادية. من كل هذا ينبثق بالضرورة هوية ديناميكية مؤسسة على الوفاء للذات مع التغير واحترام الآخر.

الهوامش

(1) Fathi Triki, La Stratégie de L'Identité, essai, Arcantères Editions, 1998, conclusion, pp, 133-136.

: يتكون كتاب :استراتيجية الهوية، من مقدمة وسبعة فصول موزعة على النحو التالي: الفصل الأول، الوفاء للذات والتغير، البعد المنطقي والميتافيزيقي، و، البعد الأنطولوجي التاريخي للهوية،و، البعد النفسي للهوية، و، البعد السياسي للهوية، و الفصل الثاني خصه للجماعة والحرية، والفصل الثالث لمعالم الحداثة، والفصل الرابع للمعقولية،و الفصل الخامس للاسلامية،و الفصل السادس لمساءلة الايديولوجة، و الفصل السابع لثقافة النقد، وخاتمة، وهو النص الذي ترجمناه بتصرف محدود، ولا شك أن ترجمة نص: استرتتيجية الهوية في كليته، سيكون الخيار الافضل، الذي نتمنى تحقيقه مستقبلا.

(2) CF. Qu'est-ce que le virtuel, ed, La Découverte, Paris ? 1995

(3) Heideggar, écrit dans L'etre et le temps, p. 325, cité par Paul Riceour, Temps et récit, tome III, Le temps raconté, éd. Seuil, Paris, 1985, p. 104: ((L'anticipation rend l'etre-là authentiquement à-venir, de telle sorte que l'etre-là, en tant qu'étant dés toujours, advient à soi, autrement dit est dans son etre en tant que tel à-venir.))

العيش سويا(*)

انفتاح العقل على الإتيقا وعلى نمط وجود الإنسان فى هذا العالم، تلــك هــى الدروب المطروقة اليوم فى الفلسفة وحسب اعتقادنا تكمن هنا الفائدة الأساسية لنقــد العقل الواحدى: لقد سمح هذا النقد بالالتقاء ثانية بـــ "إنسانية العقل وتحقيقــه ثانيــة بديموقراطية اللوغوس بمعزل عن إمبريالية العقل الحسابى.

هل بإمكاننا العودة إلى اللحظة السقراطية فى هــذه الحالـــة؟ قبــل ولادة سقراط بقرن لم يكن اليونان فى حاجة إلى معارف. لقد برز آنذاك عدد مثير مــن العلماء تعوزه إرادة البرهنة على أفضل الطرق للسعادة وللعيش سويا: أليس سقراط ذاك الذى وجه البرهنة نحو ما يهم الإنسان مسبغا عليها طابع الكليات؟ لقد كتــب أرسطو قائلا "إن سقراط قد وجه بحثــه إلـــى الفـضائل الأخلاقيـــة أو مـــايتعلق بموضوعه. فكان أول من حاول تعريفه بطريقة كليـــة"[1]. فيبـــدو أنـــه أول مـــن استعمل لفظ الإتيقا ليستبدل به الفلسفة الطبيعية والعلم الرياضى. ألم تكن تلك إرادة سقراط لإنزال الفلسفة من السماء وإدخالها إلى المنازل فضلا عن المدن وإجبارهـــا على تسوية الحياة والعادات والخيرات والشرور على حد ما بـــين سيـــشرون"[2]. طبعا لابد من التوضيح أن السوفسطائيين كـــانوا بـــدورهم أخـــصائيين الـــشؤون الإنسانية بل لقد اهتممت الحكمة الهلينية منذ بداية القرن السادس بالسلوك البشرى.

لقد رد سقراط الإنسان إلى ذاته من خلال البرهنة والوعى وألح على مـــا يبدو عل قدرة الإنسان وإبرازها لتحل محل عالم الأشياء العـــاجز لتـــدفع مملكـــة الإنسان إلى الأمام.

يبدو صاحب البرهنة قبل كل شيء ذاك المطـــارد للحقيقـــة مـــن خـــلال الديالكتيك ومما لا شك فيه أن سقراط يضع مخاطبه وجها لوجه أمام ذاتـــه لبنـــاء سيرة متبصرة ومتعقلة لكن الخاصية الوجودية والمأساوية للتمرين الفكـــرى مـــع

(*) فتحي التريكي "لنتفلسف حول العـــيش ســـويا" مطبوعـــات كرســـي اليونيـــسكو للفلـــسفة وتبر الزمان، تونس 1998، ترجمة: د. محمد على الكبسى.

الآخر ضد الآخر وبحضوره هى الرهان الذى لا يغيب فلو تعلق الأمر هنا بتفكير عرضى ومتنوع وغير متجانس جدا فليس هناك أقل من مثل هذا "الحوار الذى يتعلق فيه التفلسف الحق بالمطلق الذى يدعم بطرق متنوعة مع تمثل الماهية" على حد ما صرح به هيجل[3].

وإن "تطور الماهية" يكون منوطا "بالعنصر الذاتى للمناقشة" أليست عرضية لقاء أو حوار هى التى تظهر ضرورة الماهية؟[4].

أضف إلى ذلك أن سقراط يرغب فى التمييز والبحث عن الرؤية الواضحة بذاتها من خلال الكلام المنظم والمنتج بعيدا عن البحث عن الماهية، فإن تتفلسف هو أن تبرهن وتوضح وتحيى وداخل هذا الإطار بجب الترحال والسفر عبر الكلام الحر، فحسب أرسطو لم يكن لسقراط "نسق عام للطبيعة"[5].

فهو لا يهتم بمجال الإتيقا، لكن هذه الأخيرة تعنى الدراسة النظرية للمبادئ التى ترشد العقل الإنسانى فى كل الأحوال حيث يكون بالإمكان التروى بالمعنى الأرسطى. أخيرا إن الفكر الإنسانى فى كل الأحوال يواصل المسك بذاك الجانب الإنسانى والفلسفة هى ما يفر من الأنساق المعرفية.

إن تقدير التروى من جهة القواعد الاجتماعية عولج فى نصوص الفارابى على صورة روية. هذه اللحظة الفارابية يمكن تقديمها على أنها تفكير كل الشأن الإنسانى الذى يعود رأسا إلى التقليد الفلسفى اليونانى حيث اقتبست الأفكار القوية المتعلقة بالعيش سويا مع أرسطو خاصة، وقد تدعمت بتداخل فضائين فكريين: الفضاء الأسطورى والدينى والفضاء الإبستيمى والفلسفي ليضعا جليا تطورا أخلاقيا وفلسفيا قادرا على التفكير فى السعادة الإنسانية. ومثل هذه السعادة لدى الفارابى بلوغ الإنسان تماميته من جهة كون النفس "تصل إلى ذروة كمال الوجود وتصبح قادرة على الحياة بدون احتياج إلى مادة فتتجوهر وتثبت إلى الأبد على تلك الحالة[6].

ويترجم هذه الفضيلة العقلية وهذا التدبير "المصحوب صوابا والمتجه صوب العمل المتعلق بما هو خير وشر إنسانيين"[7]. كما يقول أرسطو بلفظ التعقل، ولفظ التعقل يعنى فى نفس الوقت مطابقة العقل مع الحياة اليومية للناس، وكذلك

مطابقته مع البعد الإنسانى للإتيقا. والتعقلية هى ما يعطى العقل بعده الاجتماعى على حد رأى الفارابى لأنه يمكنها أن تكون أصل النسيج المتكونة منه العلاقات بين الناس بما هى محك أساسى كل نزعة إنسانية فهى منظومة المقاييس النظرية والحالات العملية، التى يتطلب تحقيقها فى الممارسة اليومية للإنسان تحول الفرد إلى عاقل يعيش وفق متطلبات العقل، ويتمكن من تحقيق جهد متواصل داخل وجوده على حد قول سبينوزا.

فالتعقل يضيف بعدا ا جتماعياً وإنسانيا إلى العقل؛ فالتعقلية داخل الأسرة بما هى مبدأ للتدبير الجيد لكل الشأن العائلى، والتعقلية المدنية بما هى قاعدة التدبير داخل المدينة، والتعقلية الإنسية الساعية إلى سعادة الجنس البشرى تمثل كلها مستويات ثلاث لاجتماعية الوعى الإتيقى.

يفصح هذا الانشغال بالإنسية لدى مسكويه عن نفسه بشكل جلى فبالرغم من وقوعه تحت التأثير الأفلاطونى عامة وتحت التاثير الأرسطى "فى بعض تعريفاته وبعض توصيفاته الخاصة" يظل حسب محمد اركون الفيلسوف العربى الوحيد الذى استطاع إظهار أولوية فكرة العدالة داخل منظور أفلاطونى"[8].

المهم لدينا أن هذه العدالة فى المدينة تتأسس على الأنس والمحبة والاجتماعية، وتعنى المحبة اشتقاقا جهاز من المشاعر ينعته مسكويه "بالعشق والصداقة والوله والمودة"[9]. لكن هذه "المحبة" تتأسس ضرورة على الأنس لأنه هنا – كما يذكر مسكويه "ضرورة ضاغطة لتحقيق حالة تجعل الأفراد المتفرقين جماعة منتظمة ومترابطة على درجة يصبحون فردا واحدا ويسعى كل فرد إلى إنتاج العمل الصالح نفسه".

مثل هذا العيش سويا فى تناغمه المحبب لا يعبر عن العدالة المدعومة، بالعقل والحب فقط بل يترجم ذاك التوافق الممكن بين البشر وذاك الحب الإنساني والمشاركة وهذا الطابع المقبول للعيش سويا، وهذه المحبة قد عبر عنها التوحيدى أحسن تعبير لما وصفها بالمؤانسة. فإذا كان العيش سويا، استعدادا طبعيا لدى الإنسان فإن الأنس والمؤانسة هى الأشكال الجمالية والإتيقية لذاك الاستعداد. هكذا لا تكون المحبة شرط الأنس فحسب بل هى شرط التفكير ذاته، ففى كتاب "ما هى

الفلسفة" يذهب دولوز قصيا فى تحليل العلاقة الشائكة بين الفكر والصداقة "ماذا يعنى الصديق إذا تحول إلى كائن مفهومى أو شرط من شروط التمرين النظرى؟ أو بالأحرى المحب أليس هو المحب؟ ألا يتطلب الصديق إدراج عنصر حيوى فى صلب التفكير لما يتعلق الأمر بالآخر حين اعتقدنا إقصائه منه بهذا التفكير المحض ذاته؟ لنقل أيضا ألا يتعلق الأمر بشخص آخر ليس ضرورة الصديق أو المحب؟ فإذا كان الفيلسوف صديقا أو محبا للحكمة فذاك لأنه ساع لامتلاكها بالقوة دون الفعل؟ فالصديق إذن مدعى ذاك. والقول ذاك ألا يجعله موضوع ادعاء دون أن يكون شخصا ثالثا يستوجب نزاعا حوله؟ فبقدر ما تحمل الصداقة حذرا، تنافسيا تجاه الخصم تحمل كذلك شحنات حب تجاه موضوع الرغبة وحين تتجه الصداقة نحو الماهية يكون مثل الصديقين كمثل المدعى والخصم (لكن من يستطيع التمييز بينهما؟)[10]. فبالنسبة إلى الحكمة العقلية يتعلق الأمر حسب مسكويه - مثله مثل أرسطو فى كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس - بالتوجه مع الصديق نحو الكمال. لأنه ليس هناك سوى الحكيم أو الفيلسوف فى بحثه "عن المعرفة الصارمة والسلوك العادى"[11]. يستطيع ادعاء الصداقة مع الإله تشبها بإبراهيم خليل الله.

إن لحظة سقراط والفارابى يمكن أن تعاد قراءة كليهما بما هما لحظتين نموذجيتين يتيحان التفكير فى ملتبسات العيش سويا فى هذا العالم الذى لا يسهل العيش فيه أبدا. فلا أحد يشك فى نموذجية هذين اللحظتين اللتين كانتا وليدة جهد حكيم فى عالم متوتر، فكل منهما كان يعتمد بوسائله الخاصة على العلاقة القوية بين العقل والإتيقا . ففي مجال العلم ومجال الحضارة العربية الإسلامية كانت هناك دعوة مستمرة لاستعمال العقل بما هو سر كل ممارسة للفهم والتوصل سواء فى مجال تفسير القرآن والفقه والأدب والعلوم والفلسفة وعلم الكلام أو فى السلوك الاجتماعى والسياسى من جهة كونه مرجعية . فدعوة الإنسان العاقل كانت من أجل وضع معرفته تحت محك العقل.

إن أغلب الفلسفات تلح على العقل بما هو طريق للسعادة من جهة كونها الغاية المشروعة التى على الإنسان اتباعها كما جاء لدى أرسطو والفارابى خلافا لسبينوزا الذى يلح على الرغبة بما هى قوة حيوية وضعية. فمعرفة الاسباب التى

تحركنا تحررنا من الشهوات القاتمة وتدفع بنا إلى الغبطة. فالإتيقا التى يدعو إليها سبينوزا هى بمثابة رسالة فى الحرية والسعادة والتعايش سويا بطريقة "سعيدة" يتطلب ضرورة ذاك العقل البناء للحرية والاستقلال الذاتى والرغبة فى الجمال والخير وتصير الضيافة واحترام الآخر الأساسيين.

إن اللحظة الكانطية المتعلقة بالعيش سويا لا تقوم فيها الإتيقا على البحث عن الحياة الصالحة (اليونان) ولا على المحبة (مسكويه) بل على تحقيق إرادة الاستقلال الذاتى الذى يسمح بتكافل مرجعية العقل والرغبة والمعاملة، بالمثل فالأمر الأخلاقى يدرك فى كلية القاعدة التى تحكم فعلى، وهنا يتعلق التأكيد بكلية ونزاهة الإتيقا بصفة عامة، صحيح أن اللحظة الكانطية التى تمتد إلى مجتمعاتنا الحالية تتغذى من التراث الأخلاقى والسياسى لعصر الأنوار الذى أعطى دورا أساسيا لاستعمال العقل فى الممارسات الإنسانية وجعل الحرية مثلا للعيش سويا. فالقضاء الجديد الذى افتتحته النقدية والذى يجد امتدادات اليوم لدى فلاسفة أمثال رولس وهابرماس وشارل تيلور وجاك دريدا وبول ريكور تجسده الغيرية بما هى قاعدة تغذى كل فعل إنسانى وتطور مشاعر الحب الإنسانى التى تقف فى وجه البربريات التى تهز العالم، فهناك مشكلات جديدة تتعلق بفهم الوجود الأخلاقى اليوم وفهم الرغبة والاعتراف[12]، والحوافز[13]، والإجماع[14]، وقابلية الغلط[15]. وبالإمكانيات التى توسع حقل الإتيقا الحديثة من أجل مناشدة الفلسفة نفسها فى آخر الأمر. لأن القضية لا تتعلق بإعلان قوانين أخلاقية أو فبركة وصفات وقواعد للحياة الاجتماعية وجب أن تتعلق بالتفكير فى مثل هذه الاشياء ذاتها وفى ذاتيتها لجعلها فى نفس الوقت كلية، ويمكن القبول بمحدوديتها فى الحياة اليومية.

إن النقد الجذرى للأخلاق والذى مارسه نيتشه وتجلى فى كتابات فوكو ودولوز ودريد أعطى لهؤلاء الفضل فى القطع مع فكرة تأسيس نظرية أخلاقية جامعة وموحدة بإمكانها أن تتدبر كامل التجربة الأخلاقية للإنسان. هذا وبالإضافة إلى نسبية مفاهيم الإتيقا يجب الانتباه إلى اختلاف وتنوع الأنماط والثقافات واحترام هذه التنويعات وهذه الاختلافات. وعلى هذه الفلسفة أن تعلمنا كيف يكون ممكنا بلوغ الكلية التى لا تقصى.

إن كرسى الفلسفة للجامعة التونسية ينفتح على كل هذه المشكلات وتتغذى من هجماتها ويستثمر جهودها فى الما يحدث اليوم لتشخيصه أليس المثقف التونسى مطالب بالانفتاح على كل العلوم وعلى تنوع المعارف وعقلنة تدخلاته فى هذه المعارف من خلال فكر نقدى وعلى المحافظة على إتيقية أفعاله والاستئناس بالحرية الضرورية ليفكر ويخلق؟ يرغب هذا الكرسى أن يكون أحد منابر هذه الفعاليات الفكرية التى تتحقق بالصداقة ومن خلالها، صداقة الحكمة على طريقة اليونان بحيث تحقق مجتمع الأصدقاء والمتساوين والمتنازعين الذين يستطيعون معا خوض مغامرة التفكير المغاير ومواجهة الخواء الذى يتربص بنا صحبة العالم والفنان.

الهوامش:

(1) Aristole: Rhétorique II, 20, 13936, 4.
(2) Ciceron, Tusculanes, V, IV of Aussi Acodemiques, II, I, IV.
(3) Hegel, Leçon sur l'histoire de la philosophie, vrin, Paris, 1975, P. 398..
(4) J. F. Maltei, L'etravger et le simulaire, PVF, Paris, 1983, P. 29.
(5) Aritole, Metaphysique, A6, 9876.
(6) Youssef Karam, In Farabi, Idées d'habitauts de la vertueuse, Beyrouth et le Caire, 1980, P. 7..
(7) Aristole, Ethique à ;N'iconaque, VI, P. 4..
(8) Mohamed Arkoun, Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV, X siecle, Miskawayh, Philosophe et historien, Urin, Paris, 1970, P. 294.
(9) Livre . V. de Thidluib al-Aklay, in Arkoun, op. cit., P. 303 .
(10) Ed. Minuit, Paris, 1991, P. 9.
(11) Miskawayh, Op. cit., Trad. Arkoun, Op. cit., P. 307.
(12) CF. Axel Honneth, Le combat pour la reconnaissance, trad, Fr. ed., Arnoud Colin, Paris, 19987. .
(13) CF, Charles Taylor Surtout dons pu livre, la liberté de moderne sod, Fr. ed. PVF Paris, 1997.
(14) CF Rawls surtout dans son livre. Liberalisme politique, trad for, ed PVF Paris,1995.
(15) CF, Paul Ricoeur, L'homme faillible, Paris.

ثالثاً

دراسات بالإنجليزية

Living together

Ludger Kühnhardt
Director at the Center
for European Integration Studies
Bonn Germany

Fathi Triki has contributed a strong and inspiring paper to the important debate about the philosophical reflection of globalization and cultural pluralism. His succinct and rational approach is matched by the sympathetic verve with which he presents and defends his arguments. The uncompromising and clear-minded character of his reasoning deserves intellectual respect even where an argument, a conclusion or the wording of a certain position is not shared. In fact, the genuine sincerity of his paper deserves thorough reflection and honest critique, as it echoes Trikis ability to engage in a cultural dialogue across boundaries of tradition and position. His fundamental plea for "communicability" among man deserves highest consideration as the only plausible perspective for the intercultural, or even - as Triki favors - transcultural dialogue.

Fathi Triki is a Universalist. Yet he represents a notion of universality which has obviously been shaped by the psychological experience of colonialism and the struggle for independence, the collective struggle to be oneself. While Western philosophers would hardly invoke colonialism as a defining category for their thinking, it seems to be the opposite with Triki. As if being wounded by the scars of colonial habits and traditions, he tends to use the term "colonialism" or the category of "coloniality" as the strongest possible invocation for rejecting a certain idea or a specific fact. His discourse about the relationship between colonialism and modernity is, at least, questionable. His commitment to the category of cultural and individual identity is understandable and sympathetic. However, his application of the notion of colonialism on contemporary political matters of a controversial nature is less helpful in understanding the idea behind the fact. This is particularly true for his invocation of the American-led regime change in Iraq in early 2003 as a

phenomenon of colonialism. In the absence of a clear definition of colonialism and in the absence of methodological clarity about the criteria and categories of any impact of colonialism, his assessment and in fact his perception of things "colonial" tends to become highly subjective and hence debatable.

It goes to his credit that he is careful in applying the term "identity", being fully aware of the de-individualizing potential of the notion of identity if it is uncritically used for assessing or even creating collective categories of social life. Identity as a subjective, highly individual expression of one's self has become a consensual category in modern social sciences, beyond its psychological roots. Identity as a collective category, meant to create or define social and sociological typologies, has turned out to be a highly problematic trap which could lead to totalitarian thought processes. A ware of this problem, Triki demonstrates his laudable ability and willingness to differentiate in the use of philosophical categories with social implications. Unfortunately, he do es not apply the same rigidity with regard to his use of the term "colonialism" and related arguments.

Triki puts priority on the notion of dialogue, on interculturality and intercomprehensibility. Thus he has made himself immune from becoming a victim of the seductive power of the notion of identity as the foundation of a social theory. Less differentiating is his application of the term "racism". For him, Subaltern behavior seems to derive in an almost deterministic way from colonial realities. Racism seems to be the ultimate consequence and his unselected term for criticizing cultural dominance and imperialistic behavior. It is a reversal of logic and history to describe colonialism and racism as integral parts of Western rationality. The opposite is true: colonialism and racism are derivations from Western rationality, in conflict with its norms and values. On the other hand, it cannot be denied that colonial practices have enhanced the processes of modernization ever since, within the Western world as well, as the effect of ancient Roman "colonialism" over Central and Western Europe can demonstrate. While this analysis might remain subject to controversial interpretations, the understanding of the regime change in Iraq as a path towards an American colonialization of Iraq must completely be rejected. While it would be too simplistic to respond with the argument that the dictatorship of Saddam Hussein was by definition a mode of internally imposed

colonialism over its own people, the need for the search of a mutually comprehensible and acceptable notion of globalization becomes evident, the deeper one gets into Trikis paper.

Triki seems to understand globalization as a predominantly problematic, if not outright negative phenomenon. He applies reductionist notions and perceptions of globalization in his argument that the world has become more violent and unjust ever since the fall of the Berlin Wall unleashed new forces of globalization and free global interaction. The opposite must be argued for, that is to say that globalization, although not free from contradictions and problematic consequences, is basically a liberalizing and modernizing trend. It has accelerated the processes that help mankind to make better use of time and space in an unprecedented way. There are many reasons to argue that globalization has remained incomplete and has generated "victims" beside "winners". But it cannot be overlooked that the potential for technology-based modernization and hence the improvement of living conditions for many people has increased with the speedy development of globalization during the past two decades. Those societies which remain closed and seek to reject the impact of globalization have become claustrophobic for their citizens and sometimes dangerous for their neighbors. Saddam Hussein's Iraq was such an example. This is the reason why regime change in that country - in spite of the enormous trouble related to it - has been of an enabling nature in gradually bringing the positive fruits of globalization to fruition for the Iraqi people too.

An open society is the precondition for a globalizing society, and rule of law is the precondition for the transparent implementation of both of these. In this sense, the universalization of democracy is the opposite of a regressive mind-set as represented by traditional imperialism, which tries to dominate a society through means of hampering its free interaction with others. Globalization will thus be successful wherever it is linked to the necessary preconditions for its success. An absence of these preconditions, and most notably the absence of an open society and the rule of law, will most likely prevent any liberalizing success from taking place. The frustration stemming from this insight can lead to both a psychological and a political rejection of the notion and promise of globalization itself. Fathi Triki's argument against globalization is not free from this myopic

colonialism over its own people, the need for the search of a mutually comprehensible and acceptable notion of globalization becomes evident, the deeper one gets into Trikis paper.

Triki seems to understand globalization as a predominantly problematic, if not outright negative phenomenon. He applies reductionist notions and perceptions of globalization in his argument that the world has become more violent and unjust ever since the fall of the Berlin Wall unleashed new forces of globalization and free global interaction. The opposite must be argued for, that is to say that globalization, although not free from contradictions and problematic consequences, is basically a liberalizing and modernizing trend. It has accelerated the processes that help mankind to make better use of time and space in an unprecedented way. There are many reasons to argue that globalization has remained incomplete and has generated "victims" beside "winners". But it cannot be overlooked that the potential for technology-based modernization and hence the improvement of living conditions for many people has increased with the speedy development of globalization during the past two decades. Those societies which remain closed and seek to reject the impact of globalization have become claustrophobic for their citizens and sometimes dangerous for their neighbors. Saddam Hussein's Iraq was such an example. This is the reason why regime change in that country - in spite of the enormous trouble related to it - has been of an enabling nature in gradually bringing the positive fruits of globalization to fruition for the Iraqi people too.

An open society is the precondition for a globalizing society, and rule of law is the precondition for the transparent implementation of both of these. In this sense, the universalization of democracy is the opposite of a regressive mind-set as represented by traditional imperialism, which tries to dominate a society through means of hampering its free interaction with others. Globalization will thus be successful wherever it is linked to the necessary preconditions for its success. An absence of these preconditions, and most notably the absence of an open society and the rule of law, will most likely prevent any liberalizing success from taking place. The frustration stemming from this insight can lead to both a psychological and a political rejection of the notion and promise of globalization itself. Fathi Triki's argument against globalization is not free from this myopic

understanding of globalization. It is a pit y to see this position expressed by a thinker who is rightly and convincingly rejecting the danger of reductionism.

Another element of confusion stems from Triki's use of the norm of universal hum an rights in relationship with cultural and religious traditions. Isn't it a c1assical contradiction *in adiecto* to even presume the possibility of an African, an Islamic or an Asian declaration of universal human rights? Either human rights are universal, notwithstanding any religious, regional or cultural context, or they are not universal at ail. It is well noted that notions of human rights have to breed and become reality in different cultural settings, which impact the scope and speed of their implementation. The notion as such however, can only be universal or it cannot be at all. The invocation of cultural obstacles to universal norms is problematic as they open the gate, unintentionally perhaps, to the very category of collective identity which Triki has rightly rejected as totalitarian. It must raise doubts as to whether homogenous "African" or "Asian", "Islamic" or "Christian" thinking can be identified at ail. Thus only the notion of cultural universality can guarantee the recognition of human rights, notwithstanding any religious, ethnic or geographic differences.

Fathi Triki is impressive and convincing in his plea for intercultural dialogue. He might however overburden his fellow citizens ail over the world with his perspective of transculturality. Ali empirical evidence shows how difficult it remains for the vast majority of citizens ail over the globe to think through the categories and eyes of "the other", even to recognize "the other" as equal and respectable. This does not mean that exactly such an attitude should be the laudable goal of ail cultural education. But we must realize that we are as yet a far cry away from such an ambitious global change of attitude. As ail indications show, it is already difficult enough to realize the much less ambitious concept of an objective, prejudice-free perception of "the other". In Light of this, not only concepts of multiculturalism - which Triki rightly portrays as overly ambitious and idealistic - but also transculturalism remain evasive and beyond empirical hope for implementation in a foreseeable future. Triki's own skepticism about globalization might in fact serve as an unwanted obstacle to the full realization of his own aspirations regarding

transculturality.

The root cause for this astonishing paradox seems to be related to his obvious divorcing of material and immaterial forces and substances. While globalization seems to be an economic phenomenon for Triki, he is introducing "cultural dialogue" as if it were the immaterial antithesis to it. 1 would make a strong plea to see both as equally important and viable expressions of the same quest for universality, which the world of the 21st century will need, should humanity advance both materially and immaterially.

Triki's sharp observation about the transversal movement of cultures as demonstrated both in ontological and in historical terms serves as a fine counter-concept to his own definition of coloniality as imposed universalism. His remark about the scientific revolution in the West during the XIIth century - the reception of classical ancient texts through the medium of Arab philosophers - demonstrates the incomplete character of most Western self-assessments. This important transversal encounter of Western and Islamic cultures - the Muslim world preserving the ancient Greek heritage, such as the texts of Aristotle, before transmitting them anew into the West via Spain and through Arab translations into Western languages - shows that clashes of civilization can indeed be avoided and should not be invoked in a self-fulfilling manner. It also demonstrates that "living together", as Triki so eloquently quotes Hannah Arendt (after all a Jewish philosopher), is the ultimate destiny of Christian, Jewish and Muslim peoples - and their living together with the representatives of all Asian cultures and religions is the inevitable goal of universal humanism in the 21st century.

Trikis reflections about the value of love and the relationship between human love and the love of god demonstrate the proximity between pious traditions both in the Christian and the Muslim sphere of life. This can not only serve as a valuable token for Christian Muslim understanding, but also as a perspective for the "living together" of humankind as a whole. Recognizing diversity and yet accepting universal moral claims, rooted in love amongst men and love of god, seems to be the unavoidable consequence if Triki's quest for "inter-comprehensiveness" is to become reality - both in the material and in the immaterial sense of the word.


منتدى سور الأزبكية
WWW.BOOKS4ALL.NET